

فِي عَالَمِ الْفَلَسَفَةِ

تأليف

الدكتور أحمد فؤاد الأهواني

مدرس الفلسفة بكلية الآداب جامعة فؤاد الأول

مكتبة النهضة والنشر والطبع
مكتبة النهضة المصرية
٩ شارع عدل باشا - القاهرة

اهداءات ٢٠٠٢

د/ ابراهيم مصطفى ابراهيم

كلية الاداب -منهور

كلمة المؤلف

الفلسفة بحر لا يعرف له قرار . تحتاج في معرفتها إلى العلم بما قاله القدماء ، وما ذكره المحدثون ، وهو شيء لا تحيط به إلا المتون والمطولات .
وليس غرضنا الإحاطة الشاملة بكل ما يقال في الفلسفة قديماً وحديثاً . وإنما رأيت أن أضيف إلى الموجود في اللسان العربي فصولاً لم يلتفت إليها غيري من المؤلفين ، فتلقى الضوء على بعض الجوانب المجهولة ، أو تريد الناس بها بياناً .
لذلك كان هذا الكتاب جولة في عالم الفلسفة ، لا إحصاء لدقائق هذا العالم الفسيح . أو هو زهرات من بستان الفلسفة أقدمها للقراء باقية يشمون منها عبر الفكر .

وبعض هذه الفصول يعبر عن رأيي الخاص ، وهي ثمرة تفكير متصل طويل .

وقد تختلف معي في بعض الآراء التي انتهت إليها ، وعلى الخصوص ما كان منها مبتكراً .

ولكني لا أهرب الخلاف في وجهة النظر ؛ لأن استقلالك بالرأي هو الدليل على عمق النظر .

ومن العسير الاتفاق في الفلسفة على رأي واحد ، وهذا تاريخها يفصح عن تباين شديد قد يذهب إلى حد التناقض . والخلاف بين أفلاطون وأرسطو أشهر من أن يذكر ، حتى لقد احتاج الفارابي إلى تأليف كتاب في الجمع بين رأيي الحكيمين والتوفيق بينهما .

والغرض الذي أرى إليه ، إلى جانب العلم بموضوعات لم يسبق معرفتها ، أن أثير اهتمام القارئ حول هذه الموضوعات ، فيسعى إلى التوسع فيها .

وما يشجئني على ذلك إقبال الجمهور على قراءة كتب الفلسفة ، بعد أن أحسن استقبال كتابي السابق « معاني الفلسفة » .

وهذا دليل على اليقظة الفكرية ، والنزعة إلى التقدم والرقى .

أحمد فراد الاوهواني

نوفمبر ١٩٤٨

في عالم الفلسفة اليونانية

أورفيوس والنحلة الأورفية

النساب أن أورفيوس Orpheus عاش في تراقيا ، قبل العصر الهوميروى .

ويعتقد أرسطو أن أورفيوس لم يكن له وجود .

غير أن سائر المؤرخين كانوا يعتقدون أنه شخصية حقيقية ، إلا أنه كان يعيش في أزمنة بعيدة .

وأغلبهم يعتقد أنه كان يعيش قبل هوميروس بعدة قرون . خصصها بعضهم بأنها أحد عشر جيلا قبل حرب طروادة . وقال البعض الآخر إن أورفيوس نفسه عاش من تسعة أجيال إلى أحد عشر .

ويقول هيرودوت إن أورفيوس جاء بعد هوميروس ، وبعد هزيود . ومصدر هذا الرأى فى الغالب الاعتقاد بأن الأشعار الأورفية متأخرة عن إلياذة هوميروس . وهو عند هيرودوت يخلف هوميروس مباشرة .

والرأى السائد فى العصر الحديث هو أن أورفيوس أسبق من هوميروس . أما الشعر الأورفى فلاحق لهوميروس وهزيود . وأنه يرجع إلى القرن السادس قبل الميلاد .

وأول إشارة إلى أورفيوس فى الأدب القديم هى مقطوعة بعنوان « أورفيوس الشهير » للشاعر إبيقوس Ibycus فى القرن السادس ، وقد نجد فى مقطوعة بقيت لألكايوس Alcaeus فى القرن السابع إشارة إلى أورفيوس ، غير أن هذه المقطوعة لا يفيد ما بقى منها فى إثبات اسم أورفيوس على التحقيق .

ويقال إن أورفيوس ولد فى ليبرا فى أعمال بيريا Pieria ، الجهة المحيطة بجبل أوليمبوس . وكانت هذه الجهة فى سالف الزمان جزءاً من مقدونيا إلا أن أصلها من تراقيا . ولم يكن أهل تراقيا فى العصور المتأخرة يعدون من

صميم الإغريق ، ولهذا السبب لم يعدوا أورفيوس إغريقياً ، ويقال إنه هاجر إلى تراقيا إما من الشمال ، وإما من الجنوب . وما يؤيد هذا الرأي النقوش التي تمثل أورفيوس ، والتي وصفها يوزانياس Pausanias (١) ، وفيها نجد ملابس أورفيوس إغريقية لا تراقية . ونجد كذلك في النقوش الموجودة على الآنية الخزفية التي عثر عليها المؤرخون أن هيئة أورفيوس إغريقية ، والمستمعين له من أهل تراقيا . ونسبه إلى : فأمة إلهة الشعر كاليوب ، وهي المترتبة على عرش الشعر الغنائى .

ويجعلون أباه تارة أبولون ، وتارة أخرى وهو الأغلب أوجرس Oeagrus وهو إله في تراقيا للخمر ، خرج من صلب الإله أطلس ، وهو الذى تروى الأساطير أنه حمل العالم على كتفيه .

ويقال إن أورفيوس كان تلميذاً للينوس Linus ، وهو الذى أسف الناس لوفاته ، فكانوا يذكرون اسمه في أغاني الحصاد . ولسنا نعرف عن حياته إلا ما تذكره الأساطير .

ويزعمون أنه رحل إلى مصر يطلب العلم . يقال إنه ركب البحر مع بحارة السفينة أرجو Argos حسب طلبهم ، وكانت وجهتهم البحث عن الثياب الذهبية ، فاشتغل فيها رباناً ، وساحراً موسيقياً ، وواعظاً دينياً . ونحن نجد أول ذكر لهذه القصة في أشعار Pindar . وصوره أوربيدس في روايته هينسيبل Hypsipyle التي تدور حول قصة رحلة بحارة أرجو . ويقوم أورفيوس في هذه الرواية بدور الربان ، ثم يتخذه هينسيبل مؤدباً لأبناء جاسون في تراقيا .

ويصوره أبولونيوس روديوس (٢٤٠ قبل الميلاد) في قصيدته الغنائية مغنياً دينياً . ونجده في القرن الرابع بعد الميلاد مغنياً في قصيدة لشاعر مجهول وكذلك في كتابات أورفية أخرى .

(١) يرجح أنه من ليبيا . عاش في القرن الثاني بعد الميلاد في حكم الإمبراطور ماركوس أوريليوس وهو صاحب كتاب « وصف الإغريق » ذكر فيه كثيراً من الأخبار القديمة والأساطير اليونانية . ويمد كتابه مصدراً من مصادر التاريخ اليوناني .

ونجد أورفيوس كذلك مصوراً في نقوش قديمة تمثله في السفينة أرجو ، وقد وجدت هذه النقوش في دلفي ، ويقال إنها ترجع إلى القرن السادس . وتروى لنا أسطورة أخرى قصة نزوله إلى الأرض أو العالم السفلي ، وأقدم إشارة إلى ذلك ما نجده في نقوش بوليغنوتس Polygnotus (القرن الخامس قبل الميلاد) والتي وصفها بوزانياس .

ولا نجد في هذه القصة أى ذكر لـ Eurydice زوجته . ويشير أوربيدس وأفلاطون إلى قصة نزوله لاسترجاع زوجته ، ولكنهما لا يذكران اسمها .

ونرى في أحد النقوش (٤٠٠ ق . م) أورفيوس وزوجته مع هرمس . ويسمى الشاعر الإليجياكى هرمز ياناكس أجريوب Agriope .

وصاغ الرومان هذه القصة على نسق ما وجدوه في الإسكندرية . وفحوى القصة نزول أورفيوس ، حيث يشجى الآلهة في العالم السفلي بموسيقاه ، ثم إطلاق سراح زوجته ، وعدم الوفاء بالعهد الذى قطعه على نفسه ألا ينظر إليها حتى يصعدا إلى السماء . وأكبر الظن أن هذه الخرافة التى تحدثنا عن النظر إلى الخلف خرافة قديمة ، مما يدل على قدم القصة نفسها .

وبهذه الطريقة تيسر لأورفيوس أن يطلع اطلاعاً مباشراً على ما يجرى في العالم السفلي وأن ينقل هذه المعرفة إلى أتباعه .

وبعد أن فقد زوجته أوربيدس عاش أعزب . وتروى الأقاصيص المتأخرة أنه أصبح يفضل بعد ذلك صحبة الرجال .

ويختلفون في قصة وفاته .

يقول بعضهم إنه انتحر ، كما يذكر بوزانياس ولو أنه لا يصدق الرواية . ويقول البعض الآخر إنه مات ضحية الرعد .

والشائع أن الميناديات Maenads مزقته إرباً إرباً ، وهن أتباع وعباد ديونيسوس ، إما لأن أورفيوس عبد أبولون ، وإما لأنه اجتقرهن بشكل من الأشكال .

ويذهب البعض إلى أن انتشار حملة الفلاسفة على المشبهة كان سبباً في عقاب أورفيوس ، إذ تناول الآلهة بحديث السوء .
ودفن في ديون من أعمال مقدونيا . ورأى بوزانياس قبره المزعوم .
ويذهب المتأخرون من المؤرخين إلى أن رأسه انتقل في نهر إبيروس إلى ليسبوس ، حيث دفن هناك .

ينسب أورفيوس إلى آلهة الشعر ، فأمه كاليوب إلهة الشعر الغنائى وأبوه أبولون . وكان مبشراً بدين ديونيسوس .

وكانوا يعدونه في الزمن القديم مغنياً صاحب صوت جميل ، تنقاد إلى أنغامه وموسيقاه جميع الكائنات ، كأنها واقعة تحت تأثير السحر ، ويستطيع أن يستأنس الوحوش الضارية في هذا العالم ، والقوى الخفية في العالم الآخر . وهو كذلك المعلم والنبي الذي يكشف الأسرار ويفسرها : مثل أصل الآلهة وطبيعتها ، والطريق الصحيح الموصول إليها ، والسلوك الذي يجب على الناس اتباعه في الدنيا والآخرة ، والقواعد التي تجري عليها النفس لتبلغ مقرها الصحيح .
كانت تعاليمه مزيجاً من التعاليم الآسيوية والإغريقية .

موسيقاه سحرية في تأثيرها، وكان كغيره من سحرة الشرق يعلم تلاميذه تعاويذ ورقى تقيهم الشر والسوء .

وإذا كان قد اعتنق دين ديونيسوس ، وهو دين جاء إلى تراقيا من آسيا عن طريق فرجيا Phrygia ، فقد بدله ليلائم الروح الإغريق ، فهدب مبادئه الشديدة ، وجعل منه أداة لتأديب النفس وهدايتها .

ويظن بعض المؤرخين أن قصة مقتله على أيدي الميناديات تبين مقدار ما كان يقاسيه من معارضة المظاهر المتطرفة في ديانة الخمر .

وقبل الإغريق التأليف الذي أحدثه ، فوفق بين أبولون وديونيسوس ، بين الشعر والخمر ، كما نجد في دلتى .

غير أن تعاليمه المعقدة من الوجهة النظرية ، والتي كانت تحتاج إلى مجهود عظيم في تأديتها من الوجهة العملية ، لم تنظر إلا بعدد قليل من الأتباع ، سمو

أنفسهم الأورفين ، وهم شعبة اتخذوا ديونيسوس إلهاً عبده على طريقته الخاصة واتخذوا نقباء يقومون برسوم الطهارة لمن يريد ذلك .

وبقي نفوذ هؤلاء النقباء موجوداً حتى القرن الرابع قبل الميلاد . فنحن نجد ثاوفراسطس ، زعيم مدرسة المشائين بعد أرسطو ، يرسل إليهم « الرجل المتطير » هو وزوجته وأبناءه مرة كل شهر .

وكان اعتماد هؤلاء النقباء على كتب مقدسة تعد إنجيل النحلة الأورفية .

• • •

وتختلف الأساطير الدينية والأغاني الشعبية في تصوير هذا المذهب ، ولا نحب أن نقف عند كل أسطورة . وإنما نستخلص من هذه الروايات ما ذكرته هذه النحلة خاصاً بأصل العالم ، وخلق الكون ، وحقيقة الإنسان . في المبدأ كان الزمان ، وهو المبدأ الأول .

ويروى لإيديموس (١) Eudemus أن الليل هو المبدأ الأول .

ويذهب هيرونيموس (٢) وهيلانيكوس (٣) إلى أن المبدأ الأول هو الماء ، تكون منه التراب أو الطين ، وهو الذي تجمد فيما بعد فأصبح الأرض . ومن الطين خرج الزمان .

وكان الزمان وحشاً مخيفاً في صورة ثعبان له رؤوس ثلاثة : — رأس ثور ، ورأس أسد . ووجه إله بينهما . وكان يسمى أيضاً هرقل .

ونشأت مع الزمان الضرورة Ardesteia ، وهي قانون القضاء والقدر الذي يسيطر على الكون بأسره ويضم أطرافه .

(١) تليذ أرسطو ، عاش في القرن الرابع قبل الميلاد ، ونصر كثيراً من كتب أرسطو ، وكتب في الطبيعة وما بعد الطبيعة وغير ذلك من الموضوعات متأثراً خطي أرسطو .

(٢) هيرونيموس Hieronymus من رودس عاش في القرن الرابع والثالث قبل الميلاد وهو تليذ أرسطو ، كتب بعض التأليف الفلسفية والتاريخية .

(٣) هيلانيكوس Hellenicus من مدينة ميتلين من أعمال لسبوس عاش في القرن الخامس قبل الميلاد وهو مؤرخ يوناني .

ثم أنجب الزمان : الأثير (الهواء) ، والعماء Chaos ، والظلام Erebus
أو كما تحدثنا الأسطورة : الأثير ، ثم خليج هائل من الماء يحيط بهما الظلام .
ثم يشكل الزمان بيضة في الأثير ، وتفتتح البيضة فيخرج منها فانس
أو النور Phanés .

وفي رواية أخرى أن البيضة انفلقت نصفين فصار أحدهما السماء ،
والآخر الأرض .

وفي رواية ثالثة أن القشرة ذهبت فاصبحت قبة السماء ، واتخذ الأثير
مكان الغرقى . أما الملح الذي يمثل الحصب فهو السحاب .

ونحن نجد بين هذه الأسطورة التي تصور بدء الخلق ، وأساطير قدماء
المصريين شهاً عظيماً .

فقد فكر المصريون في خلق الكون وأسراره ، فقدروا أن تكون الحياة
قد قامت من عناصر أربعة . أولاً « نون » الماء الأزلى الذى ينطوى على حياة
نائمة تريد أن تنبعث ، ولكنها لا تستطيع . وثانياً « كاك » الظلام المطبق Erebus
تحاول الحياة النائمة أن تلمس فيه سبيل النهوض فلا تستطيع . وثالثاً « ررح »
الفضاء اللانهائى الذى عمره الظلام وغشاه فما تكاد عين الحياة أن تفتتح فيه على
شئ ، فلذا الله يرسل فوق هذا كله روحه مرفقة بمثلة في « آمون » الهواء ،
فلا تكاد تلمس ما ذكرنا من عناصر ، حتى تأخذ الحياة نشأته لتستيقظ ،
ثم تفتق .

وتطفو جزيرة على وجه الماء وعلى قممها بيضة .

. وإذا بيضة الكون تنفتح ، وبانفتاحها يشرق النور ، ثم يخرج منها صوت
الحياة الأول مدوياً في هذا الفضاء العريض الذى يملأ الدنيا ما بين السماء والأرض (١) .
ونرجع إلى أسطورة النحلة الأورفية .

فانس أو النور هو أول ما أنجبت الآلهة . والنور هو خالق هبلا الكون
وجميع ما يحويه . وهو يحمل أجنحة ذهبية فوق كتفيه ، وهو كائن يتركب من
الجنسين ، وله جسمان .

(١) عن الدكتور أحمد بدوى أستاذ الآثار المصرية القديمة . وهذه الفقرة من كلامه .

أما رواية هيرودوتوس وهلانيكوس فتجعل له رؤوس ثور في جنبه ،
وفوق رأسه ثعبان يتصور ويتحول إلى جميع أنواع الحيوان ، ومن هنا كانت له
القدرة على خلق جميع الحيوانات ذكوراً وإناثاً . ومن أسمائه أوصفاته زيرس ،
وديونيسوس (الحمر) وإيروس (الحب) وبان (التنازل) ، وميتيس (العقل) ،
وإيريكيايوس . والأسماء الخمسة الأولى كانت من صفاته باعتبار أنه خلقها
كما خلق الآلهة ، فجميع الأساطير تحدثنا أنها انحدرت منه ، وخرجت من صلبه .
أما الصفة الأخيرة « إيريكيايوس » فليست إغريقية . والأغلب أنها اسم
شرق . ومدلوله غير معروف تماماً . ويؤولونه بأنه القوة : ويذهب بعضهم إلى
أنه « واهب الحياة » .

ثم أنجب النور ابنة هي « الليل » ، نقيضه وشريكه . ثم اتحد هذان
المبدآن مرة ثانية فكونا جايا وأورانوس : الأرض ، والسماء . واتحدت الأرض
والسماء فأنجبا ثلاث بنات وستة بنين منهما الرعد والبرق .

وعلمت السماء أن بنينا سوف يقضون عليها ، فألقت بهم في نهري تارتاروس
Tartarus . وغضبت الأرض فأنجبت التيتان وكرونوس Cronos وريا Rhea
وأوسيانوس Oceanos وتيث Tyths

وتغلب كرونوس فصرع أورانوس أباه . وتزوج أخته ريا . فلما أنجا
ابتلع أبناءهما حتى لا يخلفاه في القوة .

غير أن زيوس نجح بفضل مساعدة ريا . وأرسلته إلى كريت ، وألقت
أورانوس حجراً بدل الطفل المولود . وكفل زيوس (أهل كريت) Kourètes
حتى إذا بلغ أشده ابتلع فانس (النور) فأخذ عنه القوة « وأصبح البدء والوسط
والنهاية » لكل شيء .

ثم شرع زيوس يربأ أمور العالم أو الكون ، ولم يكن ذلك بغير معارضة .
تزوج أولا ريا التي أصبحت ديمتر Demeter فأنجبت ابنة هي
برسيفوني Persephone ، واغتصب زيوس ابنته فحملت منه ديونيسوس .

واستطاع التيتان (مردة وشياطين) أن ينزعوا الطفل من حراسة الكوريتين ،
بأن اجتذبوا أبصاره باللعب ثم مزقوه إرباً إرباً ، وأكلوا لحمه . ولما علم زيوس

هذه الجريمة ، أنزل عقابه على التيتان فأبادهم ، إذ سلب عليهم الرعد والبرق .
ثم أعاد ديونيسوس الطفل إلى الحياة ، وأصبح ديونيسوس الحديد إله الأورفية .
ولد ثلاث مرات : فقد كان موجوداً في شخص فانس ، ثم ابن بريسفوني ، ثم الإله
الذي عاد إلى الحياة .

وجمع زيوس رماد التيتان ، وخلق منه الإنسان فكان بذلك صاحب
طبيعتين : طبيعة الإثم ورثها عن التيتان ، وطبيعة إلهية أخذها عن ديونيسوس
الذي أكل التيتان لحمه .

وهكذا تم الأجيال الستة للآلهة : الزمان والأثير والعاء . ثم النور ومعه
نقيضه الليل . ثم السماء والأرض . ثم كرونوس وريا . ثم زيوس وبرسيفوني .
ثم ديونيسوس .

فإذا وازنا بين هذه الأسطورة الأورفية ، وأساطير اليونان الأخرى ،
وجدنا أن الأورفية عدلت في الأساطير الشائعة . أو أخذت منها ما يلائم
مذهبها . ونظرة يسيرة إلى أساطير هزود تبين لنا ذلك . ونحن لا نجد في أسطورة
هزود الزمان ، أو البيضاء الحصبة أو النور . أو ديونيسوس ، أو التيتان ، ولكنها
ضرورية في مذهب أورفيوس لبيان أصل الأشياء ، وطبيعة الآلهة والإنسان ،
وطبيعة الحياة الأورفية .

وترتب الأورفية على هذا التصور الإلهي والكوني نظرية تخص طبيعة
الإنسان ومصيره . فالنفس في المذهب الأورفي تتميز تماماً عن الجسد . فالبدن ،
وهو العنصر التيتاني ، يحن أوقبر للنفس . وتذهب بعض الاستعارات الأخرى
إلى أنه جلاب ، أو شبكة ، أو حصن . وتدخل أو تغد النفس ، وهي العنصر
الديونيسي ، إلى البدن باستنشاق « الكل » الذي تحمله الرياح . وغاية الحياة
في النحلة الأورفية أن نخرج نحو العنصر الإلهي ، وأن نحفظ البدن في حالة من
الطهارة ما أمكن إلى ذلك سبيلاً . حتى يحين الوقت الذي تنطلق فيه تماماً من عقلاها
وتكتسب حريتها .

وأكبر الظن ، أن الأورفية ، كغيرها من الديانات الغامضة السرية ، كانت تقيم نوعاً من العبادة الجماعية ، تجري فيها الأدعية والترتيل والأغاني والتضحية بغير الحيوان ، ثم ذكر الأسطورة الأورفية ، وما جرى لديونيسوس ، وغير ذلك . فإذا اتبع المريد هذه العبادات كما ينبغي ، وآمن بها ، فقد يصل إلى السعادة الدائمة الأبدية في العالم الآخر ، وذلك عندما يتخلص من البدن ويلحق بالصالحين ، أما أولئك الذين يعيشون حياة الفسق والفجور ، فإن عقابهم لشديد أبدي . إذ يلقون في الوحل والطين ، أو يكلفون أعمالاً لا نهاية لها ، كأن يملأوا الغرايل .

ويبدو أن صورة هذه الحياة السعيدة تتخذ في بعض الأحيان صبغة مادية ، على العكس من حياة الزهد المطلوبة في هذه الحياة الدنيا . فنحن نجد أوديمونتس في الجمهورية يتهم موزايوس وأورفيوس بأنهما يجعلان الحياة الطيبة ليست شيئاً آخر إلا الطعام والشراب الخالدين . أما مقر الروح الأخير فالأغلب أنه وصف بأنه جرز السعادة حيث يعيش القديسون في نعيم مقم كالآلهة . وهو وصف يفسح المجال إلى المادية ، كما يفسح المجال للتأويل الشعري .

وعندما تفارق الروح البدن عند الموت ، فإنها لا تبلغ مقرها في الحال : لأنها تسبح في العالم السفلي ، وتصف الأورفية عبادات خاصة يقوم بها المريدون . ونحن نعلم عن هذه العبادات مما وصلنا منقوشاً على الألواح الذهبية التي كشف عنها في مقابر إيطاليا وكريت . وآنية إيطاليا أقدم في التاريخ ، وترجع إلى القرن الرابع قبل الميلاد . أما آثار كريت فإنها ترجع إلى القرن الثاني قبل الميلاد . هذه الألواح كان الغرض منها أن يحملها الميت ، وفيها أبيات من الشعر تبين الطريق الصحيح لمن يريد الوصول .

ويروي أن النفس سوف تذهب إلى ينعية ، بجانب أبهاء زيوس : أحدهما إلى اليسار ، وهذا الينبوع يجب تجنبه ، لأنه ماء النسيان ، تشر به الأنفس التي سوف تعود إلى هذه الدنيا .

ما الينبوع الذي إلى اليمين فهو الذي تشرب منه النفس ، هو الذاكرة ، وإلى جانبه حراس تتوجه إليهم النفوس لتصل بينها وبين الآلهة ، قائلة : إلى

ابنة الأرض والسماء ، وأمت إلى الجنس السماوى ، إننى أموت عطشاً . هبنى ماءاً زلالاً من بحيرة الذاكرة . وعندئذ يهب الحراس النفس ماء الينبوع الإلهى ، فترقى إلى مرتبة الأبطال .

وقبل بلوغ النفس مقرها الأخير تقف بين يدى برسيفونى ملكة العالم السفلى ، وبين يدى آلهة أخرى فيهم حادس Hades وزيوس وديونيسوس . ثم تطلب النفس وتلتمس العودة إلى جنسها السعيد ، الذى كانت تنسب إليه . والذى طردت منه « بالقضاء » عندما صعقهم (أى البشر) الرعد والبرق بعد أن ارتكبت التيتان الخطيئة . وعاقبهم زيوس .

فالنفس تلتمس الآن وقد حضرت طاهرة ، من برسيفونى أن ترق لها وترسلها إلى مقر الأبرار الأطهار : لقد خرجت النفس من الدائرة . أى خرجت من دائرة التناسخ . وخطت نحو التاج بخطى سريعة . والتساج رمز النصر . وفرت من أحضان حادس أى الحبحم . والجواب إذا كان ملائماً أن ترفع النفس إلى درجة الآلة لا البشر .

.. .

وكانت تعاليم الأورفية الباطنة سرّاً محبوباً إلا عن المريدن . كسائر الأديان السرية . وكان أصحاب الأورفية يعملون على حفظ أسرارهم ، باستعمال لغة من الاستعارات ، لغة رمزية لا يفهمها إلا المريدون ، وتحتاج إلى تفسير . ثم ظهرت معاهم فى عصور متأخرة تفسر وتكشف أسرارهم : كما نجد عند كليمان الإسكندرى وهو يفسر قصيدة أورفية .

ولا نستطيع أن نبين أثر الأورفية فى الفلسفة اليونانية على وجه التحقيق ، نظراً إلى غموض تاريخ الكتابات الأورفية . ومع ذلك فلاشك فى وجود تفاعل كبير بينهما . فطاليس يرجع كل شىء إلى الماء ، والأساطير السابقة تجعل أصل الأشياء المحيط . وأنكسائندر يرجع كل شىء إلى الطين . وكان أنكسائس يعتقد فى أن الهواء هو الروح أى روح الحياة .

أما فيثاغورس وأنبادوقليس فكانا يؤمنان بالتناسخ ، وينصحان بالابتعاد عن أكل اللحم وإراقة الدماء . وأغلب الفلاسفة : على أن أصل العالم الماء Chaos

اختلطت فيه جميع الأشياء . وجعل أنبادوقليس المحبة والكراهية القوتين الخالقتين في الوجود . وهاجم زينوفان وهرقليطس جميع الأديان بما فيها الأورفية ، فزينوفان ينقد مذاهبها في الآلهة ، وهرقليطس في رأيها في العالم الآخر . واستفاد السفسطائيون من أقاويل الأورفية ، ووقفوا بينها وبين غيرها .

ولم يكن أفلاطون غريباً عن آرائهم ، وكذلك أرسطو . أما أفلاطون فكان يميل إلى مذهبهم أكثر من أرسطو ، وكثيراً ما يقتبس الآيات من قصائدهم ، ولو أنه لا يذكرهم صراحة فيقول عنهم : المؤلفة الأقدمين . ذلك أن مذهب التناسخ كان يلائم مذهبهم في التذكر والنسيان ، ويقال إن احتقاره للبدن ، ولعالم الحواس ، لا يخلو من التأثير بالنظرة الأورفية للحياة ومن أنها طرد من النعيم ، ومن أن البدن مصدر الشر وعدم الطهر . أما أرسطو فكان يعنى بالأورفية كذلك ويوازن بينهم وبين الفلاسفة الطبيعيين . ومن المؤرخين المحدثين مثل برتراند رسل من يذهب إلى أن فلسفة أفلاطون تلبس أثواب الأورفية .

وقد تسربت النحلة الأورفية كذلك إلى الفلسفة الإسلامية عن طريق الفلسفة اليونانية .

ويذهب أحد الكتاب المحدثين إلى أن آراء الأورفية الأساسية ورسومها ، لاتزال حية زاهرة بيننا حتى اليوم (١) .

أرسطوفان

شاعر الملهة

علمان يذكران إذا ذكر أدب اليونان التمثيلي : سوفوكليس وأرسطوفان :
الأول زعيم المأساة ، والثاني زعيم الملهة .

ولم يكن الأدب اليوناني يعرف في نشأته الملهة أو الكوميديا : بل كان
يؤثر المأساة أو التراجيديات ويحتفظ لها بالمكانة الرفيعة : ثم ظهرت بين حين وآخر
بعض تمثيلات كوميديية لا تحتل من الأدب منزلة لها قيمتها : بل كان الغرض منها
تسليه الجمهور : وإشاعة روح اللهو والمرح والفكاهة . ثم استقلت الملهة عن
المأساة ، واختصت بيوم معين لتمثيلها في أثناء الاحتفال بأعياد ديونيسوس
إله الخمر ، وهناك يتبارى المؤلفون وتمثل رواياتهم واحدة بعد أخرى في الملعب
الكبير أو المسرح الخاص بالإله ديونيسوس في سفح الأكروبوليس ، حيث
لا تزال آثاره باقية حتى اليوم . ويمتج صاحب أفضل ملهة جائزة تتطلع إليها
الأنظار ، وتدور عليها الأطماع .

وليست الملهة بضاعة أثينية ، وإنما وفدت إلى مدينة أثينا من صقلية ،
التي عرفوا عنها كذلك فن الخطابة . وفي أوائل القرن الخامس قبل الميلاد ساعدت
الديمقراطية والحرية على ازدهار الملهة حتى أصبحت في أثينا الطريقة المألوفة
للتحكم من الأخلاق والسياسة . وكانت تقاليد الاحتفال في عيد ديونيسوس
تسمح بحرية لا حد لها في القول ، فلما أسىء استعمال هذا الحق صدر في
عام ٤٤٠ ق . م قانون يقضي بعقاب القذف الشخصي في الملهة ، ثم ألغى
هذا القانون بعد ثلاث سنوات ، واستعادت الملهة حريتها الواسعة في النقد ،
فكانت للأثينيين أشبه شيء بالصحافة الحرة في العصر الحديث .

ولسنا نعرف إلا الشيء القليل عن حياة أرسطوفان ، فقد ولد عام ٤٥٠
أو ٤٤٤ ق . م . قيل في أثينا وقيل إنه أجنى عنها . ولقد سعى كليون : وهو الذي

خلف بركليس في أثينا ، إلى محاكمة أرسطوفان ليثبت أنه أجنبي عنها فيخلع عنه الحقوق التي يتمتع بها الأثينيون ، غير أنه أخفق في ذلك ، مما يدل على صحة انتسابه إلى المدينة . ويذهب بعض المؤرخين إلى أن غزو الإسبرطيين لأتيكا دفعه إلى هجرة موطنه والاستقرار في أثينا ، ولم يكن يؤثر معيشة المدن ، فسخط على الحياة فيها كما سخط على الحروب التي أكرهته على هجرة الريف إلى المدينة . وهذا فيما يقال هو السر في إثارة السلم على الحرب في تمثيلياته .

وتوفى عام ٣٨٠ ق . م ، وقد خلف ثلاثة أبناء لا يحدثنا التاريخ عنهم شيئاً . وهو معاصر للحروب البلوبونية التي وقعت بين عام ٤٣١ وعام ٤٠٤ ، وأثرت أبلغ الأثر في حياة الإغريق . وظل يؤلف للمسرح فأنج نحواً من أربعين تمثيلية ، عددها بعض المؤرخين اثنين وأربعين ، لم يبق منها إلا إحدى عشرة .

وتمتاز هذه التمثيليات بالتححرر من القيود الأدبية التي كانت مفروضة على المأساة بوجه خاص ، كما تمتاز بحرية واسعة في اختيار الموضوع والأسلوب والمنهج مما يقارب بينها وبين الآثار الأدبية الحديثة ، سواء أكانت خاصة بالمسرح أم غير المسرح . والنظر في هذه المسرحيات يرى أن جمهورها لا بد قد بلغ منزلة راقية من الحياة العقلية ، كما يرى أن حياة المدينة كانت على شيء عظيم من الحضارة يسر لأهلها تذوق ذلك الفن الرفيع .

ولعلك توهمت أن كوميديا أرسطوفان تشبه تمام الشبه كوميديا المحدثين التي تتوجه إلى تمثيل الأحداث الشخصية وأدب السلوك على وجه العموم ، ويتألف نسيجها من المؤامرات والدسائس المتعلقة بالحياة الاجتماعية والمنزلية . ولقد عرف اليونانيون هذا اللون من الكوميديا ولكن في زمن متأخر عن عصر أرسطوفان ، وميزوا بين النوعين : فالنوع القديم كان يمثل كراتينوس الذي عاش بركليس وشن عليه الحرب في تمثيلياته ، ثم نسج على منواله فيما : : : . بركليس وأرسطوفان ، وقد تعاونا على التأليف ببعاً أول الأمر ، ثم اختلفا فافترقا وتهكم كل منهما على صاحبه تهكماً لا ذعاً ، غير أنهما اتفقا في المشرب وهو مهاجمة الديمقراطية . والنوع الجديد من الكوميديا هو المعروف باسم « كوميديا العادات » ولم تؤلف هذه المسرحيات إلا بعد وقوع أثينا تحت نير مقدونيا ، وهي لا تعالج السياسة . وأشهر

المؤلفين في هذا النوع ميناندر الذى سار على نهجه فيما بعد بلاتوبوس وتيرنس في روما . وتمتاز كوميديا العادات بعدم وجود الكورس أو الحقوة ، وعدم وجود « الباراباس » أو المونولوج ، وهو الخطاب الذى يوجهه رئيس الحقوة للجمهور . ويعد الباراباس من الصفات الهامة المميزة لتمثيلات أرسطوفان : وهو خطبة تعبر عن رأى المؤلف يجريها على لسان رئيس الحقوة ، ولها نظم مخصوص ، وكانت تلى عادة في ختام التمثيل ، ويضمنها الشاعر آراءه في أحداث الساعة والنصائح التى يود أن يتوجه بها إلى الناس .

وكما اختلف المؤرخون في سيرته اختلفوا كذلك في الحكم على فنه : يصور بعض النقاد بضاعته مزيجاً من الجمال والحكمة والفحش أو البذاءة . فإذا كان مزاجه معتدلاً فلن تجد شعراً يجاريه في جمال النظم : وحواره قطعة من الحياة ، مما يذكرنا بشكسبير وموليير . وإنك لتحس في شخصياته عبر الزمن ، وروح العصر الذى كان يعيش فيه . حتى لقد قيل : إن من لم يقرأ أرسطوفان لا يعرف الأثينيين حق المعرفة .

ويقسو عليه هؤلاء النقاد من جهة أخرى فيقولون : إن العقدة في رواياته خفيفة لا تلحظ فيها عناية . وقد تنحل عند متصف الملهة . ثم الفكاهة عنده ذات مستوى منحط تعتمد على المحسوس من أمور البطون والتناسل ومخارج الفضلات . ففي ملهاته « السحب » يمزج أقدر الفضلات البشرية بأسمى ما وصلت إليه الفلسفة من صفات . ويصف منافسه القديم كراتينوس في بعض التمثيلات بالضعف الجنسي . ولقد أدى هذا الفحش والأدب المكشوف إلى صدور قانون يحرم التهكم من الأشخاص ، ومع أن ذلك القانون ألغى بعد قليل : إلا أن الكوميديا السياسية التى تقوم على النقد السياسى والتهكم من الساسة والحكام ماتت مع موت أرسطوفان ، وحلت محلها كوميديا العادات والسلوك .

ويرى بعض النقاد أن الضحك الذى يبلغ حد القهقهة والقرقرة والإغراب هو عماد الفكاهة في ملهاته أرسطوفان ، حتى الآلهة لم تسلم من بخريته ولسانه الحاد . ولعلنا نعجب اليوم كيف يسيء المؤلف في حق الآلهة ويسمح لنفسه بهذه الجرأة ولكن عجبنا يبطل إذا نفذنا إلى صميم المجتمع اليونانى وعرفنا روحه في ذلك الحين

فن حتى الشعراء الهزليين أن يذهبوا إلى أقصى الحدود في فكاهتهم . وكان الشعب الأثيني سريع الفهم للنكتة ، شديد الضحك للفكاهة في ذاتها ، حتى لو كانت تمس أشخاصهم ، بل ذهبوا إلى أن الآلهة تشعر بالسروور من الفكاهة الباعثة على الضحك كما يسر منها البشر . ويبدو أن الإغريق لم يؤمنوا بآلهتهم الوثنية إيمان الاعتقاد واليقين . أما الطبقة المستنيرة منهم فقد وجدوا في الآلهة لونا من التشبيه البارع ، وأما الشعب فكانت عنايته منصرفة إلى الاحتفالات والأغاني والرقص والمآدب ، وإلى هذه المظاهر الخارجية التي تثير الفضول دون أن يكن وراء ذلك إيمان جدى . أو إخلاص قلبى ، فقد آمن الأثينيون بالآلهة عن طريق الخيال لا عن طريق العقل ، وكانوا يقيمون الطقوس المفروضة بغير تقوى تصدر عن القلب . ولهذا السبب لا نجد الجمهور يهب لتأييد الآلهة إذا مست بشر على المسرح ، بل كانوا يتركونها تحمى نفسها إذا استطاعت .

وإذا كان أرسطوفان قد استطاع أن يؤثر في جمهور المستمعين على اختلافهم في الثقافة والرأى ، وتباينهم في النشأة والثروة ، فلا ريب أنه قد امتلك عنان البيان ، وأوفى حظاً كبيراً في تصريف شئون اللغة بكل أسلوب . وهذا هو سر العبقرية في شاعرنا الهزلى ؛ فإن أسلوب تمثيليته هو الذى كفل لها الخلود .

ولست نجد لشعراء اليونان نظيراً من جهة البساطة والوضوح والأناقة والرشاقة . وأرسطوفان يبين بلسان قوى ، ولفظ محكم ، ونضد سوى ، فيمضى إلى صميم المعنى وينفذ إلى عين الموضوع . وقد يبدو على أسلوبه طابع التهلل والإهمال حتى إذا كشفت عنه الغطاء وجدت الغاية في الإبداع ، ونهاية الكمال ، وروعا الفن ، وجمال الصنعة . وحواره يفصح عن قدم راسخة في الفن .

أما أناشيدته التي يجريها على ألسنة الحقوة فإنه يتابع فيها خطى بندار وسوفوكليس وهما زعما فن النشأة . الشعر اليونانى بلا منازع . . .

ومن المحسنات التي كان أرسطوفان مغرماً بها الاستعارة يكسوها المعانى فهو يشخص الأفكار المجردة فيلبستها ثوب الكائنات المتحركة حتى يسهل على الجمهور إدراكها والإحساس بها ، ولم يكن يفوته الإشارة إلى مألوف الأعمال مهما تكن تافهة أو فاحشة .

ولقد عابوا على أرسطوفان هذه الحرية الواسعة في تصريف الكلام مما ذكرناه عن الطائفة الأولى من النقاد . ثم قالوا : لقد كان أرسطوفان قادراً على تجنب الفحش والإسفاف . ويحسن قبل أن تصدر الحكم على هذا الشاعر أن ننظر في العصر الذي كان يعيش فيه . وفي نشأة الكوميديا اليونانية ؛ وفي تأليف جمهور النظارة والمستمعين ، فلا ينبغي أن يغيب عن بالنا أن الكوميديا نشأت في أحضان الاحتفال بإله الخمر . وكان إله التناسل « فالونوريا » يمشى في الاحتفال حاملاً أعضاء التناسل ، وكانت هذه العادات الدينية وما يصحبها من حرية لا تزال قائمة في الوقت الذي ألقى فيه أرسطوفان تمثيلياته. ولا ينبغي أن يغيب عن بالنا كذلك أن حضور المسارح لم يكن مباحاً لجميع النساء أو الأطفال. وإلى جانب ذلك علينا أن نحيط علماً بالعادات الاجتماعية والحلقية المألوفة في ذلك العصر. فقد كان الأثينيون يتحدثون في صراحة عن كل شيء ، ولا يثير في أنفسهم ما نعده اليوم فحشاً وبذاءة أى اختصاراً . لهذا يجب أن لا نغيب أرسطوفان بالبذاءة والابتذال لأنه كان يتابع المألوف من العادات . وإذا كانت شخصياته التي يصدرها وحشية الطباع فإنه كان يصف المجتمع الذي عاش فيه ، وهو كالمراة التي ينعكس على صفحتها ذلك المجتمع . فإن قلت : إن بعض الحاصرين من عليّة القوم يأنفون من الألفاظ المبذلة ويتذوقون الأدب غير المكشوف . قلنا إن أغلب الحاضرين كانوا من الجمهور الذي يجب الفهمه والفحش . فكان على الشاعر أن يقدم إلى السواد ما يطلبون وتشهى أنفسهم ، ليكسب التقدير والتصفيق والتهلل .

ومع ذلك فقد مدحه قوم من الصفوة . وهذا أفلاطون يسوق إليه المديح بعد وفاته . مع أنه هاجم سقراط في تمثيلية « السحب » مهاجمة عنيفة ، ومع ذلك لم يغضب منها سقراط الذي يروى أنه حضر تمثيلها طول الوقت . ومحدثنا أفلاطون أن سقراط وأرسطوفان خرجا بعد هذه التمثيلية صديقين . ويقال كذلك إن أفلاطون قدم هذه الملهاة إلى ديونيسيوس الأول ملك صقلية . وأكبر الظن أن الملهاة نفاعت على مر الزمن فأشاعت عن سقراط الشهرة غير الحميدة التي قدم من أجلها إلى المحاكمة .

ولقد عالـج أرسـتوفان كل موضوع ، ونزل إلى كل ميدان ، وتحدث عن طبائع وأعمال الإنسان . غير أنه كان يقصر الخطاب على الأثينيين ، فيوجه النقد إلى الأخلاق الشائعة ، والسياسة القائمة ، والشعر الغالب والفلسفة الجارية ، والدين الموجود .

ويعد أرسـتوفان أرسـتقراطي النشأة ، واسمه نفسه يدل على التبل والشرف ، ولهذا كان من الطبيعي أن يهاجم الديمقراطية السائدة في عصره ، وأن يمجـد فيها مادة غريزة صالحة للنقد . والواقع لا تستطيع الملهاة أن تعيش إلا على النقد اللاذع ، وفي الديمقراطية والديمـاجوجيا معين لا ينضب لشعراء الكوميديا . وليس معنى ذلك أن أرسـتوفان أدلى بدلوه في نظام الحكم والسياسة بحكم الفن والصناعة ، بل عن اقتناع وإيمان . وآية ذلك أن آراءه السياسية لم تتغير خلال تمثيلياته المختلفة ، لأنها تقوم على شيء ثابت في طبيعة هذا الفنان .

الحكومة التي كان ينشد لها هي الحكومة العادلة التي تفسح المجال للحرية ، ولا تستبد بالحقوق أو تحجر على العقول . ولو أن الأرسـتقراطية انتصرت كما كان ينبغي ثم استبدت ، ما تردد في أن يوجه إلى رجالها سهام النقد والسخرية .

ولم يكن من اليسير على أرسـتوفان أن يطعن الديمقراطية ، بحيث يشهد الجمهور مصرع نفسه ويصفق للتحقير من شأنه ، ومع ذلك فقد استطاع بعبقريته أن ينزع إعجاب الجمهور فيصفق له مع أن السخرية موجهة إلى النظارة والحاضرين .

وهو يكره الحرب ويؤثر السلم ، فقد رأينا أن الحرب هي التي دفعته إلى هجرة الريف والذهاب إلى أثينا . لهذا السبب كانت أهداف الملهاة السياسية تطلب السلام . وقد بقيت لنا أربع تمثيلات سياسية : « الفرسان » يهاجم فيها سكين وياسة الحرب على وجه العموم . و « الأخادينيون » يبين فيها البؤس الناتج عن الحرب ، وبخاصة هذا الذي يحل بالمزارعين كما يمثلهم ديقوبوليس الأخارفي وأتباعه . و « السلام » يشيد فيها بنعمة السلم : و « لسـتراتا » وهي مؤامرة من أنساء الإغريق على رأسهن لسـتراتا الأثينية لإرغام الرجال على إبرام الصلح . وكانت أهدافه الخلقية غاية في السمو ، فهو يرى إلى إصلاح مفاسد

الشعب حتى يعود إلى صفاته القديم الذي استمد منه القوة والإلهام . ولهذا السبب يلجأ أرسطوفان في إظهار « أهل ماراتون » على المسرح : وهم أولئك الذين يدين لهم الأثينيون بالحرية والعظمة في حربهم مع الفرس . والواقع ليس امتداح الشاعر للجيل الماضي نوعاً من الحنين أو العيب ، لأن أحداث التاريخ تثبت أنه على حق ولأن العادات المستحدثة كانت العلة في انحلال الأثينيين . فقد تعود الشعب الكسل وماتت في نفسه حوافز الهمة منذ اتسعت المجالس النيابية لحكم الجمهور . ومن جهة ثالثة أفسدت تعاليم السفطائيين الشباب . فهم يقدمون إليهم حشداً من النظريات ولا يحفلون بالأخلاق . هذه هي السموم الثلاثة القاتلة للأخلاق ، والتي عنى أرسطوفان لعلاجها : المجالس النيابية ، والاجتماعات العامة ، وتعاليم السفطائيين . وسيل أرسطوفان في العلاج هو تذكير الشعب بفضائل السلف ، في مقابل العيب السائد عند الخلف .

نجد هذه الآراء مبسطة في تمثيلية « السحب » التي يتكلم فيها أرسطوفان على سقراط والسفطائيين والتربية الحديثة . وفي ملهارة « الزناير » يسخر من شغف الأثينيين بالتفاضل وبين مساوئ المحاكم . وفي ملهارة « الإكلزياس » أو « مجلس النساء » يسخر من المدن الفاضلة مثل جمهورية أفلاطون وما أشبه ، وهي التي يطلب أصحابها تغيير النظم الاجتماعية والاقتصادية . وفي ملهارة « الطير » يضيق إقليدس وبستاروس بأحوال أثينا فينبذان مدينة جديدة في مملكة الطير . ويرى بعض المؤرخين في هذه الملهارة تعريضاً بالحملة على صقلية ومدينة ألقبيادس الفاضلة . وفي تمثيلية « بلوتوس » وهو إله الثروة : يصيبه زيوس بالعمى فيفقد بصره . ثم يتخفى بلوتوس في زى الفقراء والمساكين إلى أن يكشف كرميلوس أمره ، وكرميلوس هذا رجل شيخ أصابه الفقر من شدة الكرم والحدود على أصحابه . ثم يعيد أسقليادس ، وهو إله الطب ، إلى بلوتوس بصره . وعندئذ يكافئ كرميلوس مكافأة حسنة ، ويوزع الثروة على البشر توزيعاً عادلاً على أسس جديدة ، فيغني العادل ويفقر الظالم .

وليست نظرات أرسطوفان في الأدب أقل سمواً من نظراته في السياسة والاجتماع والأخلاق . وهو لا يهاجم الأدباء بدوافع شخصية بل يتقدم نقداً عاماً .

ليس غريمه في الواقع هو أوريبذس ، شاعر اليونان المشهور. ولكنه يتخذ من اسمه رمزاً لانحراف الذوق الأدبي ، والبعد عن البساطة الشريفة التي كانت تميز طابع عصر بركليس . ولقد كان أوريبذس شاعراً من شعراء المأساة المشهورين ولا نزاع ، غير أن أرسطوفان لم يعجب بطريقته في الأداء .

وفي تمثيلية « الضفادع » يسخر من أوريبذس ومن التراجيديات الحديثة . ويصور أرسطوفان في هذه الملهاة ديونيسيوس راعى الدراما ساخطاً على حالة الفن لأنها لا ترضيه ، فيذهب إلى بلوتون إله الجحيم ورب الموت ليعيد إلى الأرض شاعراً من شعراء المدرسة القديمة الجديرة بالفن .

أما في ملهاة « تسموفروزياسوس » فإن أوريبذس يستدعى للدفاع عن نفسه أمام نساء أثينا وقد اجتمعن في الاحتفال بعيد بعض الآلهة .

هذا عرض سريع لما يبق بين أيدينا من تمثيلات أرسطوفان التي كان يصفق لها آلاف المتفرجين إعجاباً في مسرح ديونيسيوس . فقد كان يتسع لخمسة عشر ألفاً من الأثينيين . وهو عدد يدل على مقدار ما بلغه فن التمثيل من أهمية وأثر في الشعب اليوناني . ولم يكن فوق المسرح سقف بغطيه ، فإذا جاء في التمثيلية ذكر الأرض والسماء والشمس والنجوم رأى النظارة أموراً حقيقية إلى جانب ما يسمعون من شعر وغناء وتمثيل ، مما يبعث على عمق الإحساس وصدق الشعور . وجرت عادة الممثلين أن يرتدوا أقنعة تحفى ملاحظتهم الحقيقية ، فإذا كان أشخاص الرواية من الأحياء المعروفين ، مثل أوريبذس أو سقراط ، رسموا القناع بحيث يشبه وجه ذلك الشخص . وكان النظارة من الجنسين ، وللنساء جانب خاص ، وللرجال جانب آخر . ولم يكن يسمح للمحصات من النساء حضور الملهاة . وأمر النظارة عجيب حقاً : فهم يأكلون الفاكهة ، ويشربون الخمر ، نقشون اللوز والبندق وهم يتفرجون . ولقد اقترح أرسطو أن يكون مقدار ما يأكله النظارة من طعام مقياساً لنجاح التمثيلية أو عدم نجاحها ، لأنه الدليل على إقبال الجمهور واهتمامه . أضف إلى ذلك التشاحن على الجلوس في المقاعد ، والتهليل في وجه الممثلين استحساناً أو الصفير استهجاناً ، والدب على الأرض ، والصفير التصفيق ، وقذف الممثل الفاشل بالزيتون والتبن بل

بالحجارة . ومن الفكاهات التي يذكرونها أن أحد الموسيقيين اقترض حجارة
يبنى بها داره ، ووعد بردها لصاحبها مما ينتظر جمعه بعد التمثيل . كيف إذن
نلوم أرسطوفان إذا مزج المعاني الشريفة ، والآراء الفلسفية . بالفحش من الكلام
إرضاء لمثل هذا الجمهور .

وجرت العادة في سابق العهد أن تكون الحائزة التي ينالها أفضل شاعر
في التراجيديات شاة ، وأفضل شاعر في الكوميديا سلة من التين وجرة من الخمر ،
ثم تطور الأمر في العصر الذهبي ، أي في عصر بركليس . فأصبحت الحائزة
مالا . وكان عدد الحكام عشرة يؤخذ برأى خمسة منهم فقط ، ومع ذلك فكثيراً
ما امتدت يد الحكام للرشوة أو تأثروا بهوى الجمهور . ويروى أفلاطون في كتاب
« النواميس » أن القضاة كانوا يخشون الجمهور فيحكمون بما يشهدونه من تصفيق ،
بما أدى إلى تأخر الفن في هذا « المسرح الشعبي »

وبعد فلم يكن أرسطوفان أعظم شاعر هزلي لأنه نال إعجاب الجمهور
في عصره فقط ، بل لأنه حاز تقدير صفوة رجال الفكر في زمانه وإعجاب
المحدثين .

تمثيلية السحب

لم يدون سقراط شيئاً ، مع أنه شيخ الفلاسفة ، ومعلم أفلاطون ، وصاحب المدارس الفلسفية في اليونان .

ولذلك يجد المؤرخ كثيراً من العناء في استخلاص حقيقة مذهبه . وهناك أربعة مراجع نستقي منها فلسفة سقراط وآراءه :

المرجع الأول : محاورات أفلاطون التي أجزى فيها الكلام على لسان سقراط . غير أن الصعوبة التي يواجهها المؤرخ صيغت في ثوب فني ، ولم يكن الغرض منها تسجيل فلسفة أفلاطون أو مذهب سقراط . أما آراء أفلاطون فكان يلقيها دروساً في الأكاديمية ، وهذه لم تدون .

مهما يكن من شيء فالإجماع بين المؤرخين المحدثين على أن محاورات أفلاطون هي أهم مصدر لمعرفة فلسفة سقراط .

المرجع الثاني : مذكرات زينوفون ، الذي كان قائداً أوجزلاً ، واتصل بسقراط ، ولم يحضر محاكمته ، ولكنه دون هذه المذكرات يدافع فيها عن أستاذه ، ويقص أخباره .

ونحن نميل إلى اعتماد هذا المرجع ، ولو أن بعض المؤرخين مثل برتراند رسل يهمله ، ويحط من قدره ، ويتهمة بمجافاة الروح الفلسفي ، وتفاهة التفكير ، ولذلك لا يرجع إليه .

المرجع الثالث : مسرحية أرسطوفان المعروفة باسم « السحب » وهذه هي موضوعنا الآن ، ولذلك قدمنا بالتعريف بهذا الشاعر وأثره ، ومنزلة الملهاة في الحياة الإغريقية ، حتى نقبض قيمة هذه التمثيلية كمصدر من مصادر فلسفة سقراط . ولهذا السبب سوف نلخص لك في إيجاز هذه الملهاة . وكان أفلاطون وزينوفون وأرسطوفان معاصرين لسقراط .

المرجع الرابع : ما ذكره أرسطو عن سقراط . غير أن أرسطو ولو أنه لم يكن معاصراً لسقراط إلا أن العهد لم يكن بعيداً بينهما ، وليس أرسطو ممن يهتم في روايته ، ولذلك يعتمد عليه في روايته .

وأغلب المؤرخين يغلون أرسطوفان ، ولا يعدونه مصدراً لفلسفة سقراط ، لأنه يعده من السفسطائيين ولم يكن كذلك ، ويجعله صاحب مدرسة ولم يعرف أنه افتتح مدرسة ، وأنه كان يتناول أجراً على التعليم والمأثور امتناعه عن أخذ الأجر ، وأنه كان يبحث في الأمور الطبيعية والمعروف أن سقراط انصرف عن الطبيعة إلى البحث في الإنسان ، ولذا قيل : إنه أول من أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض .

ولا ريب في أن الشاعر بحكم صناعته مضطر إلى تحوير الوقائع حتى تلبس الثوب الذي يريده ، إلا أن هذا التحوير لا يعقل أن يكون تاماً بحيث يغير من شخصيته ، مثل محبة البحث ، وروح الفكاهة ، وغرابة الأطوار ، والتصدى للتعليم ، والسخرية من الآلهة اليونانية .

ومع هذا كله فتمثيلية السحب مصدر من مصادر سقراط ، فهي على أقل تقدير تبين لنا السر في محاكته بعد ذلك بتهمة إنكار الآلهة .

شخصيات هذه التمثيلية هم سترسيادس وهو مواطن غنى . وفيديبس ابنه ، وخادم سترسيادس ، وسقراط ، وبعض تلاميذ سقراط ، وشخصيتان إحداهما تمثل الحق . والأخرى تمثل الباطل . وباسياس المراهي . وشاهد لباسياس وأميناس . ابن آخر . ثم الكورس أو الحوقة .

ونلخص هذه التمثيلية بإيجاز في أن سترسيادس وقع في الدين ، وليس عنده المال الكافي لدفعه ، فذهب ليتعلم عند السفسطائيين صناعة الكلام أو البيان ، حتى يتخلص من هذا الدين أمام المحكمة . فذهب إلى مدرسة سقراط ودارت هناك أحاديث كثيرة حول هذا الموضوع . أما الوالد فلا يمكن أن يعلم ، فيبحث بابنه فيتعلم الابن . وتكون نتيجة تعليمه أن يضرب والده ويدافع لا عن التخلص عن الدين بل عن وجوب دفعه . وهذا كله يفتح عين الناس المتمسكين بالقديم ، فيجمعون على المدرسة ، ويحرقونها . أو بمعنى آخر هي صراع بين القديم والجديد .

تبدأ التمثيلية في حجرة النوم : سترسيادس على سرير وفيديبيدس على سرير آخر؛ ويتحدث سترسيادس عن ديونه ، وهمومه ، وعن الحرب اللعينة ، يشير في ذلك إلى حرب بلوبونيز التي دارت من ٤٣٠ ق م إلى ٤١٠ ق م والتي جعلت العبيد أو الرقيق لا يأترون بأمر الأسبياد . ويتحدث عن الليل وطوله وكثرة النفقات ، وبخاصة النفقات على الخيل والعربات وهي السبب في أصل هذه الديون . ثم يوقد المصباح ويحسب ما عليه من ديون وفوائد ، بعضها يجب أن يدفعها لباسياس والأخرى لأمنياس . وينطق فيديبيدس وهو يحلم بالسباق والخيل فيغضب والده ، إلى أن يستيقظ فيديبيدس ويجري بينهما حديث يسخط فيه الولد على الزواج الذي أنجب هذا الابن .

ثم يأتي الخادم ويعلن انتهاء الزيت من المصباح فيحاول أن يضرب الخادم لأنه يستعمل ذوابة ضخمة تستخدم الزيت وتستهلكه . وينتهي الحديث بين الولد وابنه بأن أمام الدار دار أخرى ، هي مدرسة للحكمة ، فإذا دفعوا أجراً مناسباً تعلموا المرافعة في القضايا ، فيكسب القضية سواء أكانت عادلة أم غير عادلة . ويسأل فيديبيدس وما اسم هؤلاء القوم فيجيب الولد : إنهم يفكرون . فيقول الابن : لعلك تعنى هؤلاء الحفاة الدجالين مثل سقراط المسكين ؟ فكأنه يصوره في زى بائس . ثم يسأل الابن وماذا يتعلم عندهم فيجيب الولد : نتعلم صناعة المغالطة حتى لا ندفع الدين . فيأبى فيديبيدس .

ويذهب سترسيادس فيدق الباب ويفتح له أحد التلاميذ فيجد بعض تلاميذ ينظرون في الأرض وآخرون ينظرون في السماء ، ويجدد كرة أرضية وخريطة ، الكرة لدراسة الفلك ، والخريطة لدراسة الهندسة ومساحة الأرض . ثم يجد سلة معلقة في السقف فيها شخص فيسأله من هو ؟ فيجيب إنه سقراط يسبح في الهواء ويتأمل الشمس . فيقول له سترسيادس ومن هذه السلة تستطيع أن تحكم على الآلهة ؟ فيجيب سقراط بأنه يمرج بعينه بالهواء ، هذه المادة اللطيفة ، حتى يستطيع أن ينفذ إلى حقائق الأمور السماوية . وعندئذ يقول سترسيادس : بحثت أطلب درساً فيسأله أى درس تطلب ؟ فيقول : أريد أن أتعلم الكلام لمواجهة الدائنين . ويسأله لماذا وقع في الدين ؟ فيجيب إنه الغرام بالخيل هو السبب .

علمنى يا سقراط وسوف أدفع لك الأجر بحق الآلهة . قال سقراط : ليست الآلهة عملة مقبولة لدينا . فقال سترسيادس إذن بماذا أقسم ؟ فقال له سقراط هل تريد أن تعلم شيئاً عن الأمور السماوية . وأن تخاطب السحب ؟ وانضح أن سقراط يقسم بالهواء الذى تتعلق به الأرض ، وبالسحب وهى آلهة تحمل البرق والرعد . ودار بينهما حديث عن السحب انتهى إلى أن هذه السحب فيها أشكال كثيرة كأشكال الحيوان مثل الذئب والثور وما إلى ذلك ، وأن الآلهة اليونانية إن هى إلا أساطير . فزيوس ليس له وجود ، وزيوس عند الإغريق هو الذى يدفع السحب إلى الإمطار ، وهو الذى يحركها . وهو الذى يبعث الرعد وأنكر سقراط كل ذلك . وأثبت أن السحب تضرب بعضها ببعض . أما السحب فى تسيير السحب فهى الرياح . وهذا الجزء من التمثيلية فى غاية الأهمية لأنه يصور سقراط فى صورة الشخص الذى ينكر آلهة اليونانيين . ولعل هذه الناحية هى التى كانت سبباً من الأسباب فى توجيه التهمة لسقراط فيما بعد .

وانتقلوا بعد ذلك إلى الموضوع نفسه . قال سترسيادس إنه لم يأت يطلب تعلم البلاغة بل يطلب طريقة يرد بها الدائنين . وتقول الحقوة : إذاً فلتلق بنفسك فى أيدي السوفسطائيين .

ويسأله سقراط أى نوع من العقل عندهم ؟ وهل عندهم ذاكرة ؟ فيجيب سترسيادس هذه مسألة تتوقف على الموضوع : إن كنت دائماً تذكرت . وإن كنت مديناً نسيت .

ويسأله سقراط هل عنده موهبة طبيعية للكلام أو للبيان ؟ فيجيب موهبة الكلام لا توجد عنده ولكن عنده موهبة الخداع . ثم تلقى الحقوة شعراً أو أنشودة تنكر فيها أيضاً الآلهة . ويطلب سقراط من سترسيادس إذا كان يريد أن يتعلم النظم والقافية والوزن . ويرد سترسيادس بأنه لا بأس أن يتعلم موازين المال . فيقول سقراط إنه يتحدث فى الشعر وموازينه لا فى المال . فيقول سترسيادس وهل النظم يقيم الأود ويمد بالطعام ؟ فيهمه سقراط بضيق العقل والغباء . ويطلب سترسيادس أن يتعلم المغالطة فينقله سقراط إلى مبحث فى اللغة فيسأله ماهى ذكور الحيوان ؟ فيقول سترسيادس إنه الكلب والحمام والثور الخ . فيقول سقراط الحمام إذاً واحد للمذكر والمؤنث . وأخيراً يبين له أن هناك ألفاظاً تطلق على المذكر وأخرى تطلق على المؤنث .

وأخيراً ينتقلون إلى موضوع جديد : سترسيادس يقترح عدة طرق يتنافس بها من دفع دينه : منها طريقة أن يستعين بساحرة تؤخر ظهور القمر لأن دجاج الدفع هو أول الشهر عند ظهور القمر . وفكرة أخرى أن يستحضر مرآة تـعكس الشمس فتنبعث حرارة شديدة تذيب الكتابة عندما يكتب المسجل . أو ينتحر . فيسأله سقراط : كيف يكون الانتحار طريقة للتخلص من الدين ؟ فكان رده أنه يموت لن يدفع الدين . فأراد سقراط أن يعطيه درساً ، فيستعطفه سترسيادس ثم يقسم بالآلهة ، فيثور سقراط لبلادة التلميح ونسيانه ما تعلمه . وتنصحه الكورس بأن يذهب ويبحث ابنه ليتعلم بدلاً منه .

ويعيد سترسيادس على مسامع فيديييدس ما جرى له في المدرسة فيسخر منه الابن . ويتضح أن سترسيادس ضعيف الذاكرة حقاً لأنه نسي معطفه وحذاءه . ويرضخ فيديييدس ويذهب إلى المدرسة بصحبة والده ، ويناوِل الوالد سقراط كيساً من الدقيق أجراً لتعليم ابنه .

لا نحب أن نطيل في تلخيص التمثيلية ولكن يهتما منها هذه الحقائق :

- (١) أن سقراط كان صاحب مدرسة ثابتة (٢) أنه يعد من السوفسطائيين
 - (٣) أنه يتناول أجراً على التعليم (٤) أنه ينكر آلهة اليونان القديمة (٥) أن نعاله أفسدت هذا الشاب إلى درجة أنه أساء فيما بعد في حق والده .
- أما مكانة هذه التمثيلية من تاريخ الفلسفة ، ومن سقراط بوجه خاص ، فلا ينبغي أن تأخذ ما جاء فيها على أنه الحق كل الحق . ولكن لا ريب في أن هناك شيئاً من الحقيقة اعتمد عليها أرسطوفان في وضع هذه التمثيلية ، ثم أخرج الحقائق أو أضاف إليها شيئاً من الخيال والفكاهة لتلائم هذا اللون من التمثيل الذي اعتمد عليه أرسطوفان . ونستطيع أن نستخلص هذه الحقائق : فهي أولاً شهرة سقراط في أثينا ، فلا ريب أن اختيار أرسطوفان لهذه الشخصية دليل على أنها عنوان الفلسفة . والحقيقة الثانية أن سقراط كان يعلم صناعة الكلام كالسوفسطائيين غير أن أرسطوفان يصوره أنه يميل إلى بجانب الباطل ، والحقيقة أنه كان ، من الجانب الحق ، أو يطلب الحق . وفي الوقت نفسه طريقة سقراط واضحة في التمثيلية وهي طريقة الحوار ، والسؤال والجواب : أما ما تخالف أرسطوفان به ولا نستطيع أن نوافق عليه فهو أن سقراط كان يتناول أجراً ، وأنه كان يلزم مدرسة معينة .

الأكاديمية أو مدرسة أفلاطون

الغريب أننا لا نعرف شيئاً كثيراً عن حياة أفلاطون في أثينا ، على الرغم من أننا نعرف كثيراً من حياته خارجها . ولذلك كان من الصعب علينا تحديد الكلام عن الأكاديمية وما كان يجري فيها . وأكبر الظن أن المحاورات الأولى التي ألفها عقب موت سقراط رفعتة إلى أسمى الأوساط الأدبية في أثينا وغيرها من مدن اليونان . وكان أفلاطون يشغل وقته بتأليف هذه المحاورات ، ما عدا الأوقات التي كان يرحل فيها ، غير أن ما سمعه عن سقراط نفذ بعد أن دونه ، أو قل إن المحاورات السقراطية أصبحت تضيق بآراء سقراط العالية ولا يستطيع التعبير عنها في هذا الثوب من التأليف . وأكبر الظن أن أفلاطون بلغ مرتبة من التفكير جعلته يعتقد أنه يجمل به أن يعلم بنفسه لا على لسان سقراط . ولذلك انصرف عن المحاورات وأسس الأكاديمية .

وهي أشهر من أن تعرف ، فقد بقيت مفتوحة الأبواب تسعة عشر عاماً ، ولا تزال جامعات اليوم تسمى نفسها بهذا الاسم إحياءاً للذكرى مؤسسها ، وهم يعنون بها مدرسة التعليم العالي .

ولم تكن الأكاديمية أول مدرسة أنشئت في أثينا . بل سبقه إليها السفسطائيون ، وفيثاغورس الذي أنشأ في قورينا من أعمال جنوب إيطاليا سنة ٥٢٠ ق . م . المدرسة المشهورة التي كانت تعلم هذا المذهب الرياضي ؛ والذي اختلف إليها أفلاطون ، أو كان يقصد إليها في أولى رحلاته ؛ ولعل أفلاطون نسج على منوالها في إظهار التعليم الرياضي . وقامت في أثينا مدرسة أخرى قبل إنشاء الأكاديمية بثاني مئتي سنة . هي تلك التي أسسها إيزوقراط Isocrate ، وكانت خاصة بالبلاغة . غير أن مدرسة أفلاطون تختلف عن مدارس السفسطائيين وعن مدرسة

ليزوقراط ، بأنها كانت تعلم العلم لذاته ، أما تلك المدارس فكانت تعلم العلم وسيلة لشيء آخر هو الإعداد للحياة . أما أفلاطون فلم يكن يعدّ التلاميذ للحياة قط ، وكان يرى أن التعليم الذى يليقه فى الأكاديمية ، ولو أنه لا يجعل الطالب صالحاً للحياة ، إلا أنه يعلمه أفضل صورة ينبغى أن تكون عليها الحياة . ولم يكن أفلاطون مبدعاً لهذه الناحية فقد سبقه إليها سقراط إذ كان ينادى بأن العلم هو الفضيلة ، وأن الفضيلة هى العلم ، فجمع بذلك بين المعرفة والخير . وكل ما فعله أفلاطون أنه جمع بين العلم والفضيلة ولكنه أراد أن يكون العلم الطبيعى إلى شيء آخر ذلك أن العلماء السابقين لم ينظروا فى العلم ، ولم ينظموا أنواع المعرفة ، ولكنهم نظروا فى العلم المادى . أما أفلاطون فقد انصرف عن العلم الطبيعى إلى شيء آخر هو علم الإنسان بنفسه ، ولذلك نظر فى النفس وفى الفضائل . فإن قلت إنه كان يعلم الرياضيات والهندسة ، قلنا : إن العلم الرياضى لم يكن عند أفلاطون مطلوباً لذاته ، ولكنه وسيلة إلى بلوغ الحقيقة فى معرفة النفس والخير .

ومن الطبيعى أن تبدأ مدرسة أفلاطون صغيرة ، ولم تكن فكرتها قد اكتملت فى ذهنه ، وأكبر الظن أنه رسم المنهج الذى يسير عليه ، ثم نمت بعد ذلك . وكان هذا المنهج يبدأ بالرياضة وبخاصة الهندسة ، ولذلك كان يكتب على باب مدرسته « من لم يكن مهندساً فلا يدخل علينا » . ثم الفلك فالموسيقى فالمنطق فالسياسة ، لا على المعنى العملى بل معرفة قوانين العالم ونظمه ، وأخلاق الإنسان . ثم علم الحقيقة وهو الذى سماه أرسطو فيما بعد علم الفلسفة الأولى أو ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا . فإذا نظرنا إلى هذا المنهج وجدنا أنه يغفل درس اللغات ، إما لأن درس اللغات كان يعلم فى سن مبكرة فلا شأن له به ، وإما لأن أفلاطون لم يكن يحفل بالعلم المدون أو المكتوب ، فكان تعليمه شفاهاً أو سماعاً أو حواراً ، لا كتابة . وله فى ذلك حكمة وأسباب . ونحن ندهش من أن أرسطو لم يذكر لنا فلسفته مع أنه كان كاتباً ممتازاً كما يظهر ذلك من محاوراته . ولعلنا نرى ذلك أنه كان يعدّ العلم المأخوذ من الكتب لا يفيد ، وليس طريقة حسنة للتعليم . وقد حدثنا عن ذلك فى محاوراته ، فقال فى محاورته بروتاجوراس « إن الخطباء هم الذين لا يعجزون عن الإجابة عن أى سؤال » وقال فى محاورته فيثاغورس « إن الكلام المكتوب مضرب

بالذاكرة . وقال في محاوره فيلدر وهيباس : « إن الحوار الشفوي أنبل من تسجيل الآراء الخاصة . ذلك لأن الآراء المكتوبة لا تقوى على الجدل ، ولا تعلم الحق ، أما السبيل الصحيح فهو التعليم الشفهي على لسان المعلم الذي تكمن الألفاظ في نفسه ، ثم تخرج عنه ، فتستقر في النفوس ، كأنها حديث القلب إلى القلب . نحن إذنا نستطيع أن نتصور أن الأكاديمية كانت مكاناً للبحث والمحاورة ، أو كما يقال اليوم قاعات البحث . ولم تكن هناك محاضرات عامة منظمة يلقيها أفلاطون ، والمأثور عنه أنه في الشيخوخة كان يلقي درساً عاماً وكان موضوع هذه المحاضرة « الحقيقة » ، وكان الناس يتهافون على سماعها ، وكانت مثار الاهتمام الشديد ، وكان بعض الحاضرين يقينونها ومنهم أرسطو ، وقد عرفنا آراء أفلاطون بما رد عليه أرسطو في كتبه . وأغلب الظن أن هذه الموضوعات كانت عالية على الأفهام . فإذا كنا نعرف أفلاطون من محاوراته فنحن لا نعرفه من دروسه .

وكان له طلاب يعاونونه ، بل نستطيع أن نقول إنهم كلهم طلبة ومنهم أفلاطون ، فهو نظام من الأخوة شبيه بذلك النظام الذي كان سائداً في مدرسة فيثاغورس . وكان بعض الطلبة يقومون بالتدريس كنظام العرفاء في الكتائب والمعبدن في الجامعات . وقد ظل أرسطو في الأكاديمية عشرين عاماً فكان ساعد أفلاطون الأمين ، ولولا ظروف خاصة خلفه في رئاسة الأكاديمية .

أما السبب الذي من أجله سميت الأكاديمية كذلك ، فهو أن الدروس كانت تلى في بستان يدعى أكاديموس Academeia يقع في الشمال الغربي من أثينا ، وكان في البستان ملعب متصل به . وبين البستان والملك كان أتباع أفلاطون يلتقون . وكان هذا البستان في ضاحية كلونوس Colonus حيث يصور سوفوكليس رواية أوديب . ويحدثنا سوفوكليس : إن مساكن كلونوس أبدع مساكن العالم ، تغرد فيها البلايل ، وتنمو أشجار الكرم والزيتون والأزهار والبرجنس وتجرى إليها دون : انقطاع فيجد أصحاب المزاج الشعري في هذا كله مجالاً للإلهام فيأخذون مكاناً للتدريس . وهو يصور شيئاً من ذلك في افتتاح محاوره فيلدر : ولكنه فعلاً بعيد شغل بيتاً بالقرب من البستان ، هو الذي سمي بالأكاديمية .

وظلت الأكاديمية تتلقى الطلاب ، ويلقى فيها العلم تسعة عام في نفس المكان إلى أن أغلقها الإمبراطور جستنيان سنة ٥٢٩ م . وكانت لا تزال في مكانها بجوار ذلك البستان . ومع أن الطلبة اختلفوا على المدرسة جيلا بعد جيل ، إلا أن روح أفلاطون كانت ترفرف عليها ، وتسيطر على التعليم فيها .

ولا نستطيع أن نقول إن الأكاديمية قضى عليها حين أغلقها جستنيان ، بل ظلت باقية حية ، ولكن في ثوب آخر : في ثوب المسيحية التي تدين بفلسفة أفلاطون بالشيء الكثير ، ولم تأخذ بفلسفة أرسطو إلا في القرن الثالث عشر على يد القديس توماس الأكويني ؛ وظلت الأكاديمية حية في ثوب آخر هو أسماء هذه الجامعات التي تتخذ من الأكاديمية عنواناً ؛ وقد عادت الأفلاطونية إلى الحياة مرة أخرى في الجيل الحاضر ، إذ أخذ العلماء بتفسير أفلاطون الرياضي للكون بدلا من تفسير أرسطو الطبيعي لها .

وكانت الأكاديمية ذائعة الصيت في عهد أفلاطون نفسه ، وكان يفد إليها الطلاب من كل جهة . غير أن قبول الطلبة لم يكن سيرا ، إذ لابد أن يكونوا على مستوى خاص من الاستعداد والعلم والذكاء ، وكان العمل على مقياس ذلك ، والواقع فإن المدرسة كانت مخصصة بالفلسفة فقط ، أو ما نقول عليه اليوم الميتافيزيقا ولم يكن لها علاقة بالأخلاق والسياسة وإن كانت موضوعات للبحث . ونحن لا نجد ذكراً لطلبة الأكاديمية في الحياة العامة ، ولم يبرز منهم أحد ؛ وهنا نرى الخلاف بين سقراط وأفلاطون واضحاً ، فكان تلامذة سقراط منغمسين في الحياة العامة بل منهم من سيأت سمعته بمثل كرتياس وأليبيادس ، أما أفلاطون فلا يعاب من هذه الناحية ، على حين أن بعض المؤرخين يعيبون على سقراط فساد بعض تلاميذه .

وكان يفد إلى أثينا كثير من الزائرين البارزين يشهدون أكاديمية أفلاطون بأنفسهم ، وكانت لهذه الزيارات أثر كبير في التعليم ، إذ تصبح مثاراً لمناقشات تدور بين الطلبة ، وتعرفهم بعقلية حكيمة ، وقد صوّر لنا أفلاطون في افتتاح محاوره بروتاجوراس كيف استقبل هذا السفسطائي في منزل كالياس ، وكيف

كان يجوس خلال الدار وحوله المستمعون، ونجد فيها كيف أثار مقدم بروتاجوراس شغف سقراط ولم يسمح له بالدخول ، وأكبر الظن أن هذه المشاهد كانت تتكرر في الأكاديمية .

وإذا ألقينا النظر في المحاورات لوجدنا أن تفكير أفلاطون كان ينضج مع تقدمه في السن ، فإذا لاحظنا أن تعاليم الأكاديمية أعلى منها فلاشك أن بعض الطلاب كان يعجز عن فهمها . ولذلك ينصرفون عنها .

والواقع أن هذه الطريقة الأفلاطونية في التعليم موضع للنقد الشديد، وقد وجه أرسطو إليها كثيراً من التجريح ، وصحح هذه الطريقة في مدرسته التي افتتحها في اللوقيون ، ولكن شخصية أفلاطون هي التي كانت تسبب دفقة هذه المدرسة . وبعد موته انتقلت رئاسة الأكاديمية إلى ابن أخته سيسيبوس Speusippus ويقال إنه لولا تغيب أرسطو لعين رئيساً للمدرسة ، ثم هجرها كثير من تلاميذ مثل أرسطو ، وزنوقراط . وأنشأ أرسطو مدرسته في أثينا تنافسها ، وهي المعروفة بمدرسة المشائين ، وبقيت المنافسة بينهما قائمة حتى اليوم ، فالفلسفة إما أفلاطونية وإما أرسطوطاليسية ، مثالية أو واقعية .

ولم يكن الطلبة يدفعون أجراً على التعليم ، ولكن أغلبهم من الأغنياء ، فكان أهلهم يقدمون هبات للمدرسة أشبه شيء بما كان يوقفه الأمراء على التعليم ، ولم يكن في هذه الهبات ما يعوض التلاميذ عن انقطاعهم للفلسفة والعزلة الفكرية ويقال إن ديونيسيوس الثاني وهب المدرسة نصف مليون جنيه ، مما يبين صبر أفلاطون على ذلك الملك الجاهل .

وكانت للطلبة أزياء خاصة ، وقلنسوات خاصة ، وعباءات تميزهم عن غيرهم ، والتقليد الذي يؤخذ به اليوم من لبس زي خاص في الجامعات هو إحياء لما كان موجوداً في الأكاديمية ، وكان شعراء أثينا الهزليين يسخرون من طلبية الأكاديمية لرقية سلوكهم وتبحيل ثيابهم . وكان للنساء حق الالتحاق بالأكاديمية طبقاً لمذهب أفلاطون .

طياوس وخلق العالم

كيف وجد هذا العالم ؟

الجواب عن هذا يقتضى أن ينظر الفيلسوف فى الكون المحسوس ، أو العالم الطبيعى . ونحن نعلم أن الفلسفة ابتداءً من السفسطائيين عدلت عن النظر إلى الطبيعة وتأملت فى الإنسان ، ولذلك لم يؤثر عن سقراط أنه تكلم عن الأمور الطبيعية ولو أن أرسطوفان الشاعر الهزلى يصور سقراط بأنه يبحث فى السماء والسحب ولذلك سُمى التمثيلية « السحب » . ويرجح بعض المؤرخين أن يكون سقراط قد تكلم فى الأمور الطبيعية فى صباه ثم عدل عنها ، وكذلك أفلاطون لم يتعمق فى المباحث الطبيعية ، ولسنا نجد له كلاماً فيها . ولكن مسألة العالم الطبيعى وخلقته من المسائل التى لا بد أن تلفت نظر أى باحث ، ولا بد أن يقول فيها كلمة ... وكلمة أفلاطون قصيرة جداً بالإضافة إلى سائر ما تكلم فيه . فنحن نجد رأيه فى محاوره اشتهرت فى العصر الوسيط عند المسلمين والمسيحيين تعرف باسم طياوس ، نقلها شيشرون إلى اللاتينية فتداولها الفلاسفة منذ ذلك الوقت ، وعرفها فلاسفة الإسكندرية وترجمها العرب . يقول القفطى فى تاريخ الحكماء « إن يحنى بن عدى أصلحها » . ومعنى هذا أنها كانت قد ترجمت من قبل إما إلى السريانية وإما إلى العربية ، ولكنها ترجمة سيئة فأصلحها هذا المترجم . ولكن الترجمة العربية مفقودة اليوم مع الأسف . وبما لا ريب فيه أنها أثرت فى الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط ، والغالب أنها أثرت كذلك فى الفلسفة الإسلامية . ومع ذلك فليس هذه المحاور من آثار أفلاطون البارزة كالجملونية والتوائيسن مثلاً ، وإنما أعجب منها الفلاسفة فيما بعد لأنها تتفق إلى حد كبير مع آرائهم الدينية . وأشخاص هذه المحاوره سقراط ... طياوس (وهو من أتباع المدرسة الفيثاغورية) ... كرتياس ... وهرموقراطس . وأهم الشخصيات هو طياوس ، وموقف سقراط هو موقف السائل فقط .. والمحاوره ثلاثة أجزاء :

الأول : فيه تلخيص للكتب الخمسة الأولى في الجمهورية وبخاصة عن العدالة .

والثاني : قصير أيضاً يصور فيه أسطورة أطلانطس Atlantis وهي جزيرة يصورونها فيما وراء أعمدة هرقل « جبل طارق » وسمى بالمحيط الأطلسي نسبة إليها . ويصورون هذه الجزيرة أنها أكبر من ليبيا وآسيا الصغرى مجتمعين .

والثالث : وهو الجزء الأكبر المهم هو الذى يحكيه طليائوس ، وهو عالم فلكي فيثاغورى . يبدأ فيه بعرض تاريخ العالم وخلق الكائنات .

ومهما يكن من شيء فالمحاورة أسلوبها أسطورى شعري ، لا نستطيع أن نميز رأى أفلاطون من الأساطير القديمة التى يحكيها ولا يوافق عليها .

يقول أفلاطون إن المدركات على نوعين : ثابتة تدرك بالعقل ، ومدركات متغيرة تدرك بالحس أو الظن ، والعالم المشاهد من النوع الثابت فهو متغير ، وليس ثابتاً أو أزلياً ، وينتهى من هذا بأن العالم المحسوس متغير وليس أزلياً ، فهو مخلوق لله ، والله خير مطلق خلق العالم على مثال الأزلى ومثال الخير ، ولا يمكن أن يكون المثال المخلوق مطابقاً تمام المطابقة للأصل .

ولأن الله مخلو من الحسد والعواطف الدنيئة فقد خلق العالم على مثاله وأراد أن تكون جميع الأشياء خيراً لا شراً ثم وجد أن العالم المحسوس أو هذه الكيرة المحسوسة لا تستقر بل تتحرك في غير نظام ولم يعجبه ذلك فأخرج النظام من الفوضى ، وبث النظام في العالم . وبدلنا هذا النص من محاورة طليائوس على أن الله ليس خالق العالم . ولكنه في مواضع كثيرة يقول إن الله هو خالق العالم مهما يكن من شيء فلا نستطيع أن نجزم برأى حاسم واضح فيما يختص بفكرة أفلاطون عن الله ، هل خلق العالم ، أم أنه نظم فقط ؟ وبعد أن بث الله النظام في العالم ، وضح العقل في النفس ، ثم بث النفس في البدن ، وبذلك جعل العالم كلاً واحداً ، وكائناً حياً ، أو حيواناً ، فيه نفس وعقل . والواقع أن الفلاسفة اليونانيين كانوا يعتقدون أن عالم النبات حتى . ويختلف أفلاطون مع الفلاسفة .

الطبيعيين الذين زعموا أن العالم كثير ، بل يعتقد على العكس أن العالم واحد ، وسبب ذلك أنه خلق على مثال الواحد .

والرأى عند أفلاطون وأرسطو من بعده هو أن العالم كله « كائن حتى » أو باصطلاح الفلاسفة « حيوان » محسوس يشمل جميع الكائنات الحية ، فالعالم كله كرة ، وسبب ذلك أن الكرة تتشابه أجزاؤها ، والشبيه أفضل وأكمل من اللاشبيه ، وهذه الكرة تدور حول نفسها لأن الحركة الدائرية أكمل الحركات .

ولكن ما موضع العناصر الأربعة في هذا العالم : الماء والهواء والتراب والنار ؟ بين هذه العناصر تناسب دائم ينتهى إلى الانسجام فيما بينها . وترتب العناصر كما يأتى : النار ثم الهواء ثم الماء ثم التراب بحسب الثقل . ثم بين هذه العناصر وبين بعضها الآخر تناسب : فالنار للهواء ، كالهواء للماء ، كالماء للتراب . وسر تناسبها هو ما فيها من روح الصداقة والوثام ، ولا انفصال لهذه العناصر إلا إذا شاء الله ، أما النفس فهى على خلاف البدن الذى يتركب من العناصر الأربعة . وقد خلق الله النفس أولاً كما ذكرنا ، وهى مزيج من الجوهر الثابت اللامنقسم (الإلهى) والجوهر المتغير المنقسم (العناصر الأربعة) فهى إذاً جوهر ثالث متوسط .

وبعد ذلك يتحدث أحد الفيثاغوريين عن أصل الزمان والكواكب فيقول ما يأتى :

عندما رأى الخالق العالم الذى خلقه يتحرك ويحيا أراد أن يحياه أكثر شياً به فبث فيه النظام ، وجعل حركته حسابية عددية ، وهذه الصورة الزمان ، لم يكن قبل ذلك ليل أو نهار ، ثم ظهر الزمان والسنوات في وقت واحد . خلق الله الشمس ليعرف الناس عدد السنين والحساب ، وبدون الشمس فلا ليل ولا نهار ولا حساب . وبالنهار والنهار والشهور والسنين عرف الناس الحساب والزمان فعرف الناس الفلسفة ، والفضل في ذلك للبصر ، إذ بالمشاهدة المحسوسة أدركنا كل ذلك .

ونظير أفلاطون إلى الكائنات الموجودة في العالم بقسمها إلى أربعة أقسام :

(١) الآلهة :- وهى أقدم من آثار الأساطير اليونانية ، فهو يرى أن هناك إلهاً واحداً خالقاً لهذا العالم ، فما موضع الآلهة بجانب هذا الإله الواحد ؟ نستطيع

أن نشبه ما يقوله في فلسفته بما يقوله أصحاب الأديان بوجود الملائكة بين الله وبين سائر المخلوقات.

(٢) الطيور : وهي المخلوقات التي تعيش في الهواء .

(٣) والأسماك : وهي المخلوقات التي تعيش في الماء .

(٤) ثم الحيوانات البرية : التي تعيش على الأرض .

ثم بعد أن خلق الله الآلة قال لهم إنه قادر على الخسف بهم ، ولكنه لم يفعل وطلب إليهم أن يخلقوا العالم المثالي ، بعد أن خلق الله العالم الأرضي الإلهي . والمفهوم من هذا أن كلام أفلاطون إن هو إلا شعر وأساطير . ثم جعل الله لكل نجم نفساً ، والأنفس فيها الإحساس والحب والبغض والغضب ، فإذا تغلبت الأنفس على هذه الأهواء عاشت سعيدة ، فإذا عاش الإنسان في هذه الدنيا على الحق والخير ذهب في الآخرة إلى نجمة السعيد . وإذا كان شريراً فسوف ينقلب حيواناً أو شيئاً آخر ، بطريق التناسخ ، إلى أن يصير صالحاً .

والخلاصة أن الله وزع الأنفس فجعل بعضها على الأرض وبعضها الآخر على القمر ، وبعضها الثالث على الكواكب الأخرى وترك للأمة أن تضعها في الأبدان .

والعلل على نوعين : علل عاقلة ، وأسباب غير عاقلة تابعة لها ، ومستمدة منها . هذه الأسباب غير العاقلة تنقسم بطورها قسمين : قسم يخضع للضرورة . أو النظام ، وقسم لا يخضع للضرورة بل للاتفاق والمصادفة . والكلام في العلل يدخل في نظام العالم بأسره ، وهو في صميم الفلسفة .

هل يُفسر هذا العالم ويحدث ما فيه من أحداث قوة عاقلة ؟ أم ضرورة حتمية فصل الأسباب بالمسببات ، ولا بشأن للعقل بهذه الضرورة ؟ أم أن الأمر مصادفة لا ضرورة فيها ولا عقل . والواقع أننا إذا رجعنا إلى الفلاسفة قبل أفلاطون : لو وجدنا أن بعضهم يقول بالعقل المسير لنظام العالم مثل أنكلساينز وأرسطو وبعضهم الآخر يقول بالمصادفة البحتة . فديموقريطس يقول إن الأصل في اجتماع الذرات بحيث تكون الأشياء والموجودات ، إنما كان محض مصادفة . إلا أن أفلاطون

يجمع بين هذه الأصول ، فيرى أن العالم فيه عقل من بعض النواحي بمعنى أنه ، ليس كل ما في الكون يخضع للقوة العاقلة ، إنما الذي يخضع للقوة العاقلة عالم الكواكب وعالم الإنسان ، أما سائر الكائنات فإن بعضها يخضع للضرورة وبعضها الآخر يخضع للاتفاق .

وأظن أن أرسطو ولو أن نظريته إلى العلة تخالف نظرة أفلاطون إلا أنها شديدة الشبه بما ذكره أستاذه . كل ما في الأمر أنه أكثر تحديداً للمشكلة . فهو يقسم العلة أو الأسباب إلى أربع : المادية والصورية والفاعلية والغائية ، وأن العلة الغائية في الإنسان تخضع للعقل ، ولذلك كان الإنسان حراً ، وكان مسئولاً عن أعماله الخلقية . وأن العلة في غير الإنسان تخضع للضرورة لأنها قديمة . وليست العلة الصورية إلا ما يعرف بالنوع : فالضرورة في الشيء هي نوعه ، ومن هنا كانت الصورة واحدة بالنسبة لجميع الأفراد ، وليست صورة أرسطو إلا مثال أفلاطون ، إلا أن أفلاطون فصل المثال وجعله في عالم السماء بعيداً عن المادة . على حين أن أرسطو حقق المثال الأفلاطوني في المادة ، ولم يفصل بينهما .

ثم نجد عند أرسطو كلاماً في الاتفاق . أى في حدوث الأشياء بغير علة ، ويضرب لذلك مثلاً : بعضها في الأعمال الإنسانية وبعضها في الأعمال الطبيعية . فمما قاله في المصادفة الخاصة بالأعمال الإنسانية - وهو يعنى بالمصادفة ، خروج الفعل عن الغاية التي قصدها - ما وقع لأفلاطون من أنه كان يركب السفينة يقصد أثينا . فوقع في الأسر : فوقع أفلاطون في الأسر انحراف عن العلة الغائية ، والعلة هنا جاءت مصادفة . ومثال آخر : فلاح يضرب القابض في الأرض يحرقها يقصد الزراعة . فإذا به يقع على كنز ، فوقع الفلاح على الكنز انحراف عن غايته وعن قصده . جاء مصادفة . . . وما يقوله في المسائل الطبيعية تولد البهائم والدباب من غير علة . . . ويعلم أرسطو وقوع الأشياء بالمصادفة . تعليلها خاصاً لا يعيننا الآن . إنما نريد أن نقول إن مشكلة العلة والأسباب لا تزال قائمة حتى اليوم . ولم يفصل فيها العلم الحديث . فهل هذا العالم منظم ؟ وهل هو نظام ثابت أم متغير ؟ وإذا أمكن أن يتغير ذهب القول بالضرورة .

وليست العناصر الأربعة ، التي نسميها العناصر الأولى ، مبادئ الأشياء وإنما هي نتيجة لجوهر أول ، هو المثال المعقول ، فهل هذه الجواهر المعقولة لها حقيقة في ذاتها أم هي مجرد أسماء أو ألفاظ إلهية يمكن من شيء فالمشكلة الأساسية عند أفلاطون هي في التمييز بين عالم المعقول ، وبين عالم المحسوس . ثم جعل أفلاطون بين العالم المعقول والعالم المحسوس شيئاً ثالثاً يتوسط بينهما هو المكان . ولذلك قسم الموجودات على ثلاثة أنواع : الأول المعقولات وهي متشابهة فيما بينها ، وهذه المعقولات ليست مخلوقة ، ولا يعترها الفساد ، ولا تتغير ولا تشهد بالحس بل بالعقل فقط . والنوع الثاني موجودات تشبه المعقولات في الاسم فقط ، وتندرك بالحواس . ومخلوقة . وفي حركة دائمة ، وتغير ، أي إنها تنتقل في المكان وتختفي من المكان وتندرك بالحس والظن . والنوع الثالث المكان ، وهو أزلي لا يعتره الفساد وهو الذي يهيئ موضعاً للمخلوقات المختلفة ، ولا يدرك المكان بالحواس وإنما بعقل أسمى من المرتبة الحسية .

وكنا نود أن نلخص جميع أجزاء هذه المحاوراة الهامة ، وبخاصة ما جاء فيها عن النفس الإنسانية ، إلا أن ذلك يدفعنا إلى الإطناب . ونحب أن نختم الكلام بما اختتم به أفلاطون محاورته حيث يقول على لسان طيماوس :

نستطيع الآن القول بأن حديثنا عن طبيعة العالم قد بلغ النهاية . ذلك أن العالم قد تلقى الحيوانات ، الفانية والخالدة ، وهو مملوء بها ، وأصبح العالم حيوانياً مرثياً يحتوي المرنى ، على مثال الله الصانع العظيم الخير الجميل الكامل

إله أرسطو

[كان الفكر الإنساني منذ القدم يحاول إدراك معنى الكون وسر الطبيعة
ولا تزال آراء أرسطو جارية في جنتها حتى في عصرنا هذا .] (١)

(التمام)

يذهب أغلب مؤرخي الفلسفة إلى أن إله أرسطو هو « المحرك الذي لا يتحرك »
ويغفلون كثيراً من الصفات التي نسبها أرسطو إلى الله .

ومن الإنصاف للمعلم الأول ، ولتاريخ الفلسفة ، أن يقال إن الله عند
أرسطو هو المحرك الذي لا يتحرك ، الواحد ، الحى ، التام الوحدة ، لا ينقسم ،
وليس بذى عظم ، لا مادى ، وهو موجود ، وفعل خالص ، وصورة محضة ،
وعقل محض ، ومعشوق لذاته .

بل يجب أن يقال أكثر من ذلك : إن أرسطو في محاوره له « في الفلسفة »
نادى بالبرهان الوجودى ، وخلاصة الدليل « أن الموجودات بعضها أفضل من
بعض ، فهناك إذًا موجود أفضل منها جميعاً ، هو الكمال المطلق ، وهو الله » .
ويقال بدليل الإبداع في نفس المحاوره ، وضرب مثلاً بقوم يتأملون لأول مرة جمال
الأرض والبحر ، وعظمة السماء والنجوم ، فينتهون إلى أن هذه جميعاً من صنع الله .
وأرسطو يتأثر في هذا الدليل الأخير خطى أفلاطون ، وما ذكره في محاوره
بارمينيدس وغيرها .

إلا أن أرسطو في مقالة « اللام » من كتاب ما بعد الطبيعة أو الفلسفة الأولى
نن هذه الأدلة ، ويتعد عن آراء الجمهور الديلية ، ويستخلص الدليل
من المبادئ التي تتلاءم مع جملة فلسفته ، ومع رأيه في الفلسفة الأولى .

وبرهان المحرك الذي لا يتحرك هو البرهان الذي اختص به أرسطو فاشهر به .
ويقتضى فهم هذا البرهان الكلام في الحركة والمحرك والمتحرك والزمان . ولذلك

(١) نعت هذه الكلمة في عدد ٤ مايو ١٩٤٨ ، فعلق التحرير عليها بهذه السطور .

يجب أن ينظر الباحث ، إلى كتاب ما بعد الطبيعة ، وفي كتاب الطبيعة ، والسما والعالـم .

والحركة هى تغير أو تبدل أو انتقال يشمل المتحرك ، وهو الجسم ، ويقتضى محركاً . ويذهب أرسطو إلى أن حركة العالم أزلية ، وليس لها أول ولا آخر . وكل جسم فهو متحرك بالفعل أو بالقوة .

وكل حركة فهى فى زمان ، فلا حركة بغير زمان ، والزمان مقياس الحركة . فإذا كانت الحركة أزلية ، فلأنها ناشئة عن ارتباطها بالزمان ، والزمان أزلى . فإن قلت : وما الدليل على أزلية الزمان ؟ أجاب أرسطو : خذ أى مدة أو لحظة ، نجد أنها وسط بين الماضى والمستقبل . فالزمان آتات متصلة : ولوقفنا عند أى مدة ، فهذه المدة جزء من الزمن المتصل من الماضى إلى المستقبل . وإذاً فلا أول للزمان ، لأن أول الزمان حاضر له ماضى ويتبعه مستقبل . فالزمان أزلى لا أول له ولا آخر .

ولما كان الزمان عدد الحركة أو مقدارها ، وكان الزمان أزلياً ، فالحركة إذاً أزلية بالضرورة .

ومن هذا الوجه يتبين أنه من التناقض قبول فكرة الحركة على أنها ذات بداية وذات نهاية ، إذ يقتضى ذلك القول بوجود « قبل » على مبدأ الحركة ، و« بعد » على نهاية الحركة ، وهذا خلف وتناقض ، لأن القبل ، وهو الحالة السابقة ، والبعد وهو الحالة اللاحقة ، يتضمنان فكرة الحركة .

ينبغى إذاً أن نسلم ، كما يقول أرسطو ، بأزلية الحركة .

ولا يمكن أن تكون الحركة أزلية إلا إذا كانت دائرية .

.. وهذه الحركة الأزلية الدائرية : هى الحركة الأولى المتصلة للعالم ، وجميع الحركات الأخرى مرتبة عليها ، ومتعلقة بها ، ذلك أن سائر الحركات الأخرى تقع بين حدين متقابلين ، والتغير المستقيم ذو بداية ونهاية ، أى إنه يتردد بين نهايتين .

الحركة الدائرية فقط هي الحركة المتصلة ، لأنها تنتهى من حيث بدأت . وكذلك الحركة الأزلية المتصلة إلى ما نهاية بدون انقطاع ، ليست إلا للحركة الدائرية .

هذه الحركة الدائرية الأزلية هي على التحقيق حركة « السماء الأولى » . أما إنها دائرية فلا تحتاج إلى برهان ، لأنها واضحة لنا بالمشاهدة المحسوسة ، وما دامت دائرية ، فهي أزلية . .

• • •

فما علة حركة « السماء الأولى » ، وما علة أزليتها ؟

لو قلنا إن المتحرك لابد له من محرك ، لذهبنا مع سلسلة المحركات إلى ما لا نهاية . فلا بد أن نضع حداً يكون أصلاً ، أو مبدأ للحركة ، وهذا الحد لا يتوقف إلا على ذاته ، فهو علة حركة ذاته . غير أن المحرك الذى يتحرك بذاته يقتضى بالضرورة جزءين : جزءاً متحركاً وجزءاً محركاً لا يتحرك . إذا فالعلة الأولى للحركة الأزلية محرك لا يتحرك . هذا المحرك الذى لا يتحرك هو الله .

ومن صفاته أنه « موجود » ما دامت الحركة التى تتوقف عليه أزلية .

ومن صفات هذا المحرك أنه « تام الوحدة » ، لأن الحركة الأزلية التى نشأت عن وجوده متصلة ، والاتصال يقتضى الوحدة . .

والله حتى لا تأخذه سنة ولا نوم ، وحياته دائمة أزلية ، لأنه محرك السماء الأولى وما فيها من نجوم وكواكب حول الأرض ، والسماء كائن حتى تحركه نفس ، كما أن هناك عقولاً للكواكب التى تريد على الخمسين وهى التى تحركها .

ولا يكفى أن نقول إن المحرك الأول وأحد : فهو أيضاً غير منقسم ، لأنه غير ذى عظم أو مقدار . ولا يمكن أن يكون ذا مقدار أو عظم ، لأن كل عظيم فهو متناه ، وهو يحرك فى زمان لا متناه . والمتناهى لا يحرك إلا المتناهى ، فهو إذاً غير ذى عظم ولا يتقسم .

ولما كان الله عازياً عن التغير : فإنه هو ذاته ، ووجوده ضرورى ضرورة مطلقة . ذلك أنه فعل خالص لا يشوبه شيء من القوة . لأن ما بالقوة قد يتحقق

وقد لا يتحقق . فإذا كان المحرك الأول موجوداً بالقوة فقد لا يفعل ، ولن تكون حركته أزلية .

وما الدليل على أن الله فعل خالص ؟

يذهب أرسطو ، في سبيل إثبات ما يريد ، إلى أن مبدأ الأشياء فعل خالص . وأنه من الخطأ اعتبار القوة سابقة على الفعل . وأن أصل الأشياء القوة المحركة ، كما يذهب القدماء من رجال الدين ، وهم الذين أخرجوا العالم من الظلام والليل ، وكما يذهب الفلاسفة القائلون بأن اختلاط المادة هو مبدأ الأشياء .

فإذا كانت المادة والقوة حقيقتين أوليين ، فن أين جاءت الحركة وهي انتقال من القوة إلى الفعل ؟

من المسلم به في نشوء الكائنات الحية أن المبدأ هو البذر ، ولا يبلغ الكائن كماله إلا في آخر الأمر . غير أن البذر يخرج من الكائن الكامل . فليس المبدأ هو البذر . بل هو هذا الموجود الكامل . وإذا فالحقيقة الأولى هي حقيقة الفعل والكمال .

فالمحرك الأول يحرك العالم باعتبار أنه كمال مطلق .

والمحرك الذي لا يتحرك معشوق .

وليس المعشوق شيئاً آخر إلا المعقول ، لأن موضوع العشق يدرك بالعقل والفكر ، إذ بالفكر ندرك الجميل والخير ، وهما موضوعا العشق .

ولكن المعقول الأول . المعقول الأسمى ، هو هذا المبدأ الذي نتحدث عنه ، ولما كان أزلياً ، لا ينقسم ، وكان فعلاً خالصاً فهو لامادى . إنه الجوهر المعقول العارى عن كل مادة . وحيث كان كذلك فهو الموضوع الأسمى للعشق ، وهذا هو علة فعله الدائم .

فالمحرك الأول محرك من حيث إنه معشوق ، يتعلق به السماء ويعلم جميعاً .

والحركة التي يقتضيها هي فعل العشق الأزلى .

هذا الموجود الكامل ، المعشوق الكامل الذي يجذب العالم نحوه ، هو الذي

تسميه الفلسفة : الله .

ولقد ميز أرسطو من أول الأمر عند البحث في علل الموجودات بين الطبيعة التي تبحث في الموجودات الطبيعية الخاضعة للحركة والمتلبسة بالمادة ، وبين الفلسفة الأولى التي تبحث في الله ، أى الموجود الذى لا يتحرك المفارق للمادة . فالمحرك الأول هو هذا الموجود الذى لا يتحرك ، المفارق للمادة . ونحن نعلم أنه لا يتحرك لأنه يحرك من حيث لا يتحرك . ونعلم أنه مفارق للمادة ما دامت صفات الأزل والوحدة والفعل الخالص التى يتصف بها ، هى صفات الموجود العارى عن جميع شوائب المادة .

والله عقل محض ، لأن الموجود الأسمى لا يصدر عنه إلا الفعل الأسمى ، وأسمى ضروب الفعل هو الفكر .

ولأن الفكر هو أسمى الأشياء ، كان الله فكراً خالصاً .

وينبغى ألا نشبه الفكر الإلهى بالفكر الإنسانى . ذلك أن الله فعل محض لا يشوبه شيء بالقوة ، ولذلك لا يعترى فكره نقص .

وماذا يكون حال الله إذا اعتراه ما يعترى الإنسان إذا أخذته سنة من النوم ؟ وإذا كان الله عقلاً خالصاً فما موضوع الفكر الإلهى ؟

لا بد أن يكون موضوع الفكر الإلهى شيئاً لا ينقسم ، إذ لو كان منقسماً كان ذا أجزاء ، عندئذ ينتقل الفكر من جزء إلى آخر ، فيخضع للتغير .

فإذا كان موضوع الفكر الإنسانى الأشياء المركبة ، ولا يرتفع إلى إدراك الواحد اللامتنقسم ، فإن الفكر الإلهى حدىس دائم متصل يدرك الواحد المطلق اللامتنقسم .

ولكن الواحد اللامتنقسم هو الله .

فالله يدرك ذاته . وموضوع الفكر الإلهى هو ذاته . ولا يمكن أن يكون غير ذلك ، لأن الله يعقل أسمى الأشياء ، وكل ما عدا الله يعترىه النقص .

ثم تسأل أرسطو بعد أن حدد الطبيعة الإلهية عن الصلة بين الله الكامل وبين العالم ؟

آله مفارق مفارقة تامة للعالم : أم هو يدخل في نظام العالم ؟

يجيب أرسطو بأن الله مفارق للعالم وحاضر في نظامه في آن واحد . مثله من العالم مثل القائد من الجيش ، يجمع « الخير » بينهما . فالخير موجود في نظام الجيش وفي عقل القائد . بل الخير أكثر وجوداً في عقل القائد ، لأن نظام الجيش لا يخلق قائده ، بل القائد هو سر نظامه .

فالكمال موجود في الله المفارق للعالم ، والكمال ظاهر في نظام العالم . ذلك أن العالم يقوم على النظام ، سواء أكان ذلك في عالم السماء أم في عالم الكون والفساد ، إلا أن النظام في عالم السماء أتم وأكمل . وليس الكون فوضى لا ضابط له ولا إحكام في أجزائه ؛ إذ الواقع أن ما فيه من نظام يقتضى واحداً حكماً .

—

في عالم الفلسفة الإسلامية

أمواج الفكر الاسلامي

في القرن السابع الميلادي ظهرت في العالم المعروف في ذلك الزمان أمة غيرت معالم التاريخ ، وساهمت في بناء الحضارة موجهة إياها إلى أهداف جديدة سياسية واقتصادية واجتماعية وعقلية ، تلك هي أمة العرب صاحبة الرسالة المحمدية والدين الجديد ، وكتاب الله الذي نزل باللسان العربي المبين .

وتقوضت معالم الروم والفرس أمام جيوش المسلمين ، وزالت دولة الفرس ، وأسلم أهلها ، وذهب كيانها الأول ، وقصت أجنحة الدولة البيزنطية فاستولى المسلمون على فلسطين والشام ومصر وشمال إفريقيا . ثم بلغ الإسلام الأندلس في الجنوب الغربي من أوروبا ، وازدهرت الحضارة في قرطبة وغرناطة وطليطلة وغيرها من عواصم الأندلس حتى أصبحت تنافس دمشق وبغداد والقاهرة في الشرق . وهكذا حلت الإمبراطورية الإسلامية محل إمبراطوريتي الفرس والروم ، وهما أضخم دولتين سياسيتين تنازعتا الملك والحضارة في العالم زمناً طويلاً .

وقد صهبت هذه الفتوحات السياسية فتوحات عقلية ، فتغلب الدين الإسلامي الناشئ ، وساد بين أهل البلاد المغلوبة على أمرها ، فاعتنق الناس الإسلام أفواجاً وأصبحت اللغة الرسمية في أواخر الدولة الأموية هي اللغة العربية .
دين جديد ، ولغة جديدة ، وتقالييد جديدة ، وفكر جديد ، كل أولئك مظاهر لم يكن للناس بها عهد قبل الإسلام .

وليس من اليسير أن يقبل الناس الدين الجديد في سهولة ، وليس من اليسير أن يتخلوا عن آرائهم ومعتقداتهم القديمة الموروثة بين يوم وليلة ، فكان موقف المغلوبين على أمرهم من الإسلام موقف العداء ، وحاولوا جهدهم أن يصنعوا العقائد الإنسانية مجاولين أن يسندوا إليها شيئاً من الضعف والتهافت .

واضطربوا المشركون إلى قبول هذا الصراع العقلي ، ففقدوا الحجج بالحجة والبرهان بالبرهان ، واندمست كثير من المقررات الفارسية والوثنية والمسيحية واليهودية

إلى الفكر الإسلامي واندجبت به ، وتكون مع الزمن لون أو ألوان من الثقافة الإسلامية هي مزيج من هذا الفكر الأجنبي والآراء الإسلامية ، وقد نجد لوناً من الثقافة إسلامياً بحتاً ، وقد نجد لوناً آخر تغلب عليه النزعة اليونانية ، وقد نجد لوناً ثالثاً يظهر فيه الطابع الفارسي ، وهكذا .

هذه الأمواج المختلفة من الفكر تتابعت على العصور الإسلامية بمقدار التأثير الذي بلغته الآراء الأجنبية في المسلمين ، وبمقدار الاستعداد لقبولها أو التصدي لدفعها تخليصاً للعقائد الإسلامية من شوائب التأثيرات الأجنبية . هذا التأثير والتأثر تابعان بالضرورة للأحوال السياسية ، من اتساع رقعة الإسلام وروق الدول الإسلامية أو ضعفها ، وحماية الملوك والأمراء لرجال الفكر ، أو العمل على جرحهم ووقفهم عند جذعهم ، وهذا يقتضي منا الإيماء إلى الحياة السياسية لتكون مرجعاً في الزمان يساعد على تحديد الآراء والأشخاص في سجل التاريخ والأحداث ، لأن الحياة كل لا يتجزأ في ذهن الإنسان ، فهو يعيش متأثراً بالسياسة والمظاهر الاجتماعية كما يعيش متأثراً بالتيارات العقلية والحاجات الأدبية والفنية . ومن جهة أخرى فإن الحياة العقلية لا تنفصل عن الأحوال السياسية ، فكلتا الحياتين تؤثر إحداهما في الأخرى .

ولعلك تسأل : لماذا آثرنا أن يكون عنوان هذا البحث « الفكر الإسلامي » . لا ، الفلسفة الإسلامية . فنقول : إن هذا الإيثار يرجع إلى أسباب أهمها أن الموضوعات التي سوف نتحدث عنها لا تعد في صميم الفلسفة بمعناها الخاص . ومع ذلك فالفلسفة لون من ألوان التفكير ، ولو تقدمنا بالبحث في هذه الموجات التي سوف نعرضها ، لتكلمنا عن الموجات الفلسفية ، إلا أنها متأجرة .

ولنا رأي نشرناه في كتابنا « معاني الفلسفة » ذهينا فيه إلى اعتبار الفلسفة على معنى واسع ، ولذلك كان كل إنسان فيلسوفاً ؟

وإذا حملنا الفيلسوف على المعنى الضيق والعاقلون بالفلسفة محددين قليلين والفلاسفة أقل . وإذا انصرفنا للمعنى إلى دائرة واسعة ، فكلمة إنسان فيلسوف لا لابد يتساوى هذه الأسئلة التي نوضحها للإنسان مبتدئاً يفكر والتي لا يزال يفكر فيها حتى الآن . وليكرر الظن بأنه لن يصل إلى نتيجة حاسمة في هذا التفكير

كما اهتدى في سائر العلوم الوضعية المحسوسة ، وثبتت بعض هذه الأسئلة لأنها تدور في أذهاننا في القرن العشرين كما دارت في أذهان المسلمين منذ القرن السابع حتى الآن .

ما الوجود ؟ وما أصل الوجود ؟ وما نهاية العالم ؟ وما غاية الإنسان من الحياة ؟ وما الخير وما الشر ؟ وما الله ؟ وما صفاته ؟ وكيف خلق العالم ؟ وما قيمة العقل البشري ؟ وما حدوده ؟ وما حقيقة النبوة والوحي والرسالة ؟ وما الحياة الآخرة ؟ وما صفة الجنة والنار... الخ الخ . لاشك أن كل فرد يحس بهذه المشاكل ويتماس لها الحلول ، ليصل إلى قبس من نور يهدي نفسه إلى الاطمئنان بعد الاضطراب والاستقرار بعد الشك والارتباب .

وقد اختلفت إجابات المفكرين والفلاسفة عن هذه المسائل ، ولا يزالون مختلفين . وسنعرض الآراء المختلفة للمسلمين عن هذه المسائل ، في أمواجها المتلاحقة على شاطئ الزمان ومحيط المكان .

والحديد الذي أرى إليه هو أن كل جيل من الأجيال كانت تسوده فكرة تشغل الأذهان وتدفع الناس إلى البحث فيها ، والاشتراك في جدل صاحب حوها ؛ مثال ذلك الموجة الفكرية التي سادت في عصر المأمون وعرفت « بخلق القرآن » وهي التي استمرت فترة من الزمن الشغل الشاغل لجميع العلماء ، بل اشترك في ذلك الصراع الفكري كثير من العامة أيضاً .

نريد أن ندرس الفكر الإسلامي ناظرين إلى هذه الأمواج التي برزت في كل جيل وكانت هي الظاهرة للعيان . وهذا الأسلوب من الدراسة يثبت الحياة في الحركات العقلية فلا تصبح جامدة منعزلة تقروءها على صفحات الكتب فلا ترى فيها إلا ألفاظاً مرصوفة تخلو من الروح لأنها تخلو من الحياة .

لهذا سميناهذا البحث « أمواج الفكر الإسلامي » . .

تناول الفكر الإسلامي هذه المسائل بالبحث ، كما يبحث في العلوم المختلفة طبيعية ورياضية . وقد انصب تفكير المشتغلين على المسائل الفلسفية كما انصرف إلى المسائل العلمية... ولم يميزوا الأقدمون بين العلم والفلسفة... فن الحق علينا أن نجتمع بينهما حين نقص تاريخهم . لهذا كان البحث في الفكر الإسلامي أولى من

الاقتصار على الفلسفة الإسلامية ، إلا إذا تقيّدنا بالفلسفة على المعنى الضيق ، فلا نذكر غير الفلاسفة الحقيقيين بهذا الاسم ، بل لا نذكر من تاريخهم إلا الجانب الفلسفي .

والفكر الإسلامي آراء أشخاص ، وكل فكر فهو بطبيعة الحال ملك لصاحبه الذي صدر عنه وقال به ، واهتدى إليه ، ودافع عنه بالحجة والبرهان ، وسطره بالبيان ، وأذاعه في الناس ، وبجمله على صفحات الأوراق .
إننا ندرس في تاريخ الفكر حياة الأشخاص وجدل الآراء .

ولا يستوى السوق والدماء ، مع قادة الفكر والأعلام العلماء ، ولا يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون . قادة الفكر وأصحاب الرأي قليل عددهم في كل زمان ، والناس لهم متبعون أو مقلدون ، وجدير بنا لإجلال هؤلاء المفكرين أن ندرسهم ، وأن ننظر في حياتهم ، لأن آراءهم ظلّت لشخصياتهم ، فنستفيد بذلك فائدتين : جلاء السر في القول بالآراء ، واتخاذ سيرتهم مثلاً في الاقتداء . قيل عن ابن رشد فيلسوف قرطبة إنه سوّد فيما كتب وألف عشرة آلاف ورقة ، ولم ينقطع عن الكتابة والتأليف طول حياته إلا مرتين : ليلة زواجه ، وليلة وفاة أبيه .

الآراء التي صدرت عن المفكرين سجلها أصحابها في كتب كانت مخطوطة إلى عهد ظهور الطباعة . على أن قيمة الكتاب في تداوله بين القراء ، ولو بقي ملكاً لصاحبه فقط وجلباً عليه ، لا تستوي عندنا صدور الكتاب وعدم صدوره .

وكان من يهتم الإطلاع على الكتب في الزمن الماضي . إما أن ينسخها بنفسه إذا كان فقيراً أو يستخدم ناسخاً بالأجر ينقلها له كما كان يفعل الملوك والبلاطين والأمراء ، وبذلك زخرت خزائهم بالمخطوطات في شتى أنواع الفكر لمختلف المؤلفين . ومنهم من كان يهب خزائهم كتبهم بالمندارس والمساجد ليطلع عليها من يريد البحث والإطلاع . وفي بعض العصور كان الأمراء ينفقون هذه المخطوطات كما توقف البذور والأرض الزراعية لتحجس على العلم ونفع المشتغلين به .

وهنا يكن من شئ نقيمنا في البحث وهو هذه الكتب ، لأنّها المصادر التي نرجع إليها .

أين هذه المخطوطات الآن ؟

لقد اندثر أكثرها في عصور التأخر للمسلمين . فمن هذه المخطوطات التي أصابت كنوز الفكر أن هولاء قائل التار الذي غزا بغداد ودك عرش الخلافة العباسية ، روى بالكتب في نهر الدجلة حتى تخضب ماؤه بالسواد ، وقيل إن عددها بلغ مليوني كتاب .

ولا يعني أن نذكر الأسباب التي أدت إلى ضياع أغلب المؤلفات الإسلامية وإنما يهمنا أن نذكر أين يوجد ما بقي منها حتى الآن وما سبيل الوصول إليها والاطلاع على ما جاء فيها .

بعض هذه الكتب مطبوع ، إما في مصر ، أو الشام ، أو فارس ، أو الهند أو أوروبا . وللمستشرقين فضل كبير في تحقيق بعض المخطوطات الهامة وحسن طبعها مع العناية بالتبويب والترتيب وذكر الهوامش المختلفة ، بحيث يستفيد القارئ منها الفائدة المطلوبة .

ولكن أغلب المراجع لا تزال مخطوطة في دور الكتب في عواصم الدول المتحضرة ، ففي لندن وباريس وبرلين وليدن ومدريد واسطنبول والقاهرة وجنر آباد وغيرها آلاف من المخطوطات بعيدة عن متناول الجمهور . وكثير من أصحاب المكتبات الخاصة في الشرق والغرب يقتنون مخطوطات نادرة لا توجد في المكتبات العامة . وكثيراً ما يرجع الباحثون إلى ترجمات لاتينية ويهودية لبعض الكتب الفلسفية المفقودة في اللغة العربية ، والموجودة في هذه التراجم الأجنبية منذ كان الغرب ينقل عن الشرق في العصور الوسطى .

ولن تيسر الدراسة الكاملة للفكر الإسلامي إلا إذا تم إخراج جميع هذه المخطوطات إلى عالم الطباعة حتى يسد النقص الذي يشعربه كل من يدرس تاريخ الفكر في الإسلام .

لهذا كله كانت أغلب الدراسات في العصر الحاضر للفكر الإسلامي ، دراسات تشق الطريق ، لمن يريد زيادة البحث ، لا دراسات تحقيق تنفع العقل وتشق الغليل ومن جهة أخرى لا تيسر دراسة بواكير الحياة العقلية عند المسلمين إلا بعد

النظر إلى الثقافات المختلفة التي سادت في الجاهلية ، أو التيارات الفكرية التي انتشرت في بيئة الجزيرة العربية .

الثقافات المختلفة قبل الإسلام :

جاء الإسلام ففضى على ديانة العرب في الجاهلية وهي عبادة الأوثان ، فقطع بذلك الصلة بين حاضر العرب وماضيهم في الحياة العقلية . ومن الإسراف في القول أن نعلن أن الصلة انقطعت تمام الانقطاع ، أو نتصور أن المسلمين بعد جاهليتهم نسوا ماضيهم وتنكروا لحضارتهم السابقة . ومن الأشياء التي امتدت من الجاهلية إلى الإسلام طابع الشعر العربي ، فكان شعراء المسلمين يترسمون خطى الجاهليين في أخيلتهم وطريقة قريضهم . أما النظر العقلي فأساسه القرآن والسنة النبوية الميمنة له .

وقد وردت في القرآن مسائل قبلها المسلمون الأولون ولم ينعموا النظر فيها ، إنما آمنوا بها إيماناً . فلما نظر المسلمون نظراً عقلياً هادئاً ظهرت لهم بعض المتناقضات التي تحتاج إلى بيان ، وبرزت مسائل لا بد من زيادة شرحها والتعمق في تفصيلها . بعض هذه المسائل يتصل بصميم العقيدة الإسلامية ، مثل صفات الله . فقد جاء في القرآن أن الله سميع بصير . هل نفهم هذا القول على ظاهره وقد قال الله تعالى : « ليس كمثلته شيء » فنجعل الله عيناً تبصر وأذنًا تسمع . أم نزه الله على النحو الذي أرادته تعالى ؟ إذن لا مباح لنا من تأويل الآيات التي تناقض بظاهرها لتتزيه الحالص .

هذه مسائل إسلامية بحالصة يرجع التفكير فيها إلى القرآن نفسه وليس لها صلة بالفكر الأجنبي ، ولو أنه من العسير التمييز بين ما للمسلمين من فكر وبين ما لغيرهم .

تنبه فنقول من العسير لأن الإنسانية واحدة لا تتجزأ ، والعوامل التي تؤدي إلى انقطة العقل ، وبعثة على التفكير ، وإمداده بالموضوعات المختلفة التي ينصب عليها الفكر ، هي من العوامل التي شاعت بين الناس في العصر الذي ظهر في

الإسلام ، كما تشيع هذه العوامل بين الناس في كل عصر ، فتشغل الأذهان ، وتنتقل من مكان إلى مكان .

وموضوعات الفكر التي شغلت العقول في ذلك الزمان سادت الشرق والغرب على السواء ، أما الخلاف في طريقة معالجتها ، وهو على الحملة خلاف يرجع إلى تباين الأفراد والجماعات ، أما المسائل العامة فقد شاعت بينهم جميعاً ، وتلمسوا لها شتى الحلول .

والموضوع الذي شغل الفكر هو الإنسان ، وصلة الناس بعضهم ببعض ، والغاية التي يرى إليها الإنسان من الحياة ، ثم الشر الذي يصدر عنه ، وما علته وما سبيل دفعه للوصول إلى الخير ، ومن خالق الإنسان وخالق أعماله ؟

هذا الموضوع الذي يتناول الإنسان من جوانب مختلفة متعددة ، صرف الأذهان عن النظر إلى الطبيعة والبحث فيها ، والعالم كما تعرف هو الطبيعة والإنسان ، أو الإنسان والطبيعة ، أو الإنسان الذي يعيش في عالم الطبيعة إذا شئت الجمع بين العالمين .

المسيحية :

وفي الوقت الذي ظهر فيه الإسلام كانت الإمبراطورية الرومانية في شيخوختها المتهدمة .

ثم سقطت هذه الإمبراطورية ، وقيل في أسباب سقوطها شيء الكثير ، ولكن أغلب المؤرخين يجمعون على أن الانهماك في الترف من أهم هذه الأسباب . ولما ظهرت المسيحية وجدت نفوساً مستعدة لقبول ما فيها من زهد وتسام عن المادة .

ولكن المسيحية لقيت معارضة قوية من الأباطرة ، وهم أصحاب السلطان الرسمي ، ومن الفلسفة اليونانية التي شاعت بين الناس وارتفعت منزلتها إلى مرتبة الأديان .

فكانت مهمة المسيحية شاقة ، وهي الدفاع عن الدين ، ثم شرح العقيدة المسيحية للتغلب على الحضارتين اليونانية والرومانية . وليست المسيحية عقائد فحسب إنما هي عقائد وعبادات ، ويقوم رجال الكهنوت بمهمة الدفاع عن العقيدة وشرحها وتعليمها للناس بالوعظ والإرشاد

فالقسيس قدوة لغيره ، ومثل حيّ للفضيلة . ولهذا تطلبوا من رجال الدين أن يعيشوا معيشة خاصة خالصة في الأديرة ، وأن يتربوا بزى خاص ، لتنطبع فيهم السجايا المطلوبة على أشد ما تكون .

فانتشرت الأديرة في أنطاكية ورأس العين والرها وحران وغيرها من مدن الشام وفلسطين ومصر ، وانقطع الرهبان إلى العلم والعبادة ، فدرسوا الفلسفة اليونانية لرد عليها ، وترجموا كتب أرسطو وأفلاطون وأفلوطين والفيثاغوريين وغيرهم إلى السريانية .

ومن أشهر المترجمين الذين نقلوا الفلسفة من اليونانية إلى السريانية بروبوس ، وهو قسيس عاش بأنطاكية في القرن الخامس الميلادي ؛ وشرح كتب أرسطو المنطقية . ومنهم سر جيس الرأس عيني كان راهباً وطبيباً ، ففصل علم الإسكندرية وترجم الإلهيات والأخلاق والتصوف والطب والطبيعة والفلسفة . ومنهم يعقوب الرهاوي المتوفى سنة ٧٠٨ م الذي ترجم الإلهيات .

ولما انتصرت المسيحية في صراعها العنيف مع الوثنية ، وأصبحت الديانة الرسمية للدولة الرومانية ، كان العهد قد بعد بينها وبين العصر الأول للمسيح ، واختلف النصارى فيما بينهم على أصول العقائد ، وانقسموا فرقاً ، وتشيعوا نحلاً ، حتى أمر الإمبراطور قسطنطين بجمع نيقية عام ٣٢٥ م فأصدر المحتمعون قراراً أعلنوا فيه ألوهية المسيح ، وأنه من جوهر الله ، وأنه قديم بقدمه . ثم تقرر في المجمع القسطنطيني الأول عام ٣٨١ م أن روح القدس ثلاثة أقانيم وثلاثة وجوه وثلاثة خواص وحدانية في تثليث ، وتثليث في وحدانية .

ثم اختلفوا إلى ثلاث فرق كبيرة : النسطورية ، والمكانية ، واليعقوبية

الناسطورية نسبة إلى نسطور بطريرك القسطنطينية الذي ذهب إلى أن يسوع المسيح لم يكن لهلاً بل: هو إنسان مملوء من البركة والنعمة ، ففضلوا بذلك في المسيح وهو: على الأرض بين الطبيعة الإنسانية والناسوتية . واللاهوتية : ولم تعجب هذه المقالة بطارقة رومان والإسكندرية ، وقرروا نسطور إلى الشرق به وشاغلت النسطورية في نصيبين والعراق والموصل والفرات والحزيرة .

وأصبحت المكانية هي المذهب الرسمي للدولة بعد أن تقرر في مجمع نيكيدونية ٤٥١ أن المسيح فيه طبيعتان لا طبيعة واحدة ، التقنا في المسيح ؛ ربما اللاهوت والناسوت ، وقالوا إن مريم العذراء ولدت إلهاً ربنا يسوع المسيح ؛ الذي هو مع أبيه في الطبيعة الإلهية ، ومع الناس في الطبيعة الإنسانية .
أما المذهب العقوبى - وعليه مسيحيو مصر والحبشة والأرمن والسريان الأرثوذكس - فإنهم يوحّدون بين الطبيعتين ولا يفصلون بينهما ويعتقدون أن « الله ذات واحدة مثلثة الأقانيم ، أقنوم الأب . وأقنوم الابن ، وأقنوم الروح القدس . وأن أقنوم الابن تجسد من الروح القدس ومن مريم العذراء ، فصير هذا الجسد معه واحداً وحدة ذاتية جوهرية ، منزّهة عن الاختلاط والامتزاج والاستحالة ، بريئة من الانفصال . وبهذا صار الابن المتجسد طبيعة واحدة من طبيعتين ومشية واحدة » .

وقد بلغ التعصب بأهل هذه المذاهب مبلغاً عظيماً وصل حد التعذيب والإيذاء . وقد لقي اليعاقبة في مصر اضطهاداً شديداً من الملكانيين أصحاب مذهب القسطنطينية مما دعا الأقباط في مصر إلى الترحيب بالعرب تحليفاً من الاضطهاد ، وطلباً للحرية في العقيدة .

هذا ما كان من شأن التيارات الفكرية المتعلقة بالدين التي ذاعت في آسيا الصغرى والشام والعراق وفلسطين ومصر .

المجوسية

أما ديانة الفرس القديمة فهي الثنوية ، أثبتوا أصليين اثنين مدبرين قديمين يقسمان الخير والشر ، والنفع والضرر ، والصالح والفساد في العالم ، يسمون أحدهما بالنور والثاني بالظلمة :

فهم يجعلون للعالم لاهتين ، إله الخير وإله الشر .

ثم اختلفت المجوس إلى مذاهب تدور حول الأصل في امتزاج الخير بالشر ، والصراع بينهما ، وكيف ينتصر الخير ، فجعلوا الامتزاج مبدأ ، والخلاص معاداً : وزعم بعضهم أن الأصليين قديمان أزليان ، وزعم البعض الآخر أن النور هو الأزلي والظلمة محدثة ، واختلفوا في سبب حدوثها . ثم ظهرت المانوية وهم

أصحاب ماني بن فانتك الذي اتخذ ديناً وسطاً بين المجوسية والنصرانية ، وزعم أن العالم مركب من أصلين قديمين : نور وظلمة ، وقال بعض المانوية إن النور والظلمة امتزجا بالحبط والاتفاق ، لا بالقصد والاختيار .

ثم ظهرت المزدكية نسبة إلى مزدك في عصر كسرى أنوشروان الذي أمر بقتله لأنه أحل النساء ، وأباح الأموال ، وجعل الناس شركة فيها كاشتراكهم في الماء والنار والكلا ، ولأنها السبب فيما يقع بين الناس من بغض ومخالفة وقتال .

الصابئة :

وانتشر القول بالصابئة ، وهم عبدة الكواكب ، في شمال العراق . ومذهب هؤلاء في أول أمرهم أن للعالم صانعاً فاطراً حكيماً مقدساً عن سمات الحدثان . والواجب علينا معرفة العجز عن الوصول إلى جلاله ، وإنما يتقرب إليه بالمتوسطات المقربين لديه ، وهم الروحانيون المقدسون جوهرراً وفعلاً وحالة .

أما الجوهر فهم المقدسون عن المواد الحسائية ، فطروا على التقديس والتسييح ، لا يعصون الله ما أمرهم . فنحن نتقرب إليهم ، ونتوكل عليهم ، فهم أربابنا وآلهتنا ووسائلنا ونفعاؤنا عند الله ، وهو رب الأرباب وإله الآلهة .

أما عن الفعل فقالوا : إن الروحانيات هم الأسباب المتوسطون في الاختراع والإيجاد وتصريف الأمور من حال إلى حال ، وتوجيه المخلوقات من مبدأ إلى كمال . يستمدون القوة من الحضرة الإلهية القدسية ، ويفيضون الفيض على الموجودات السفلية ، فمنها مدبرات الكواكب السبع السيارة في أفلاكها ، وهي هياكلها .

ولكل روحاني هيكلي فلك . ونسبة الروحاني إلى ذلك الهيكل الذي اختصن به نسبة الروح إلى الجسد . فهو ربه ومدبره ، وكانوا يسمون الهياكل أرباباً . ففعل الروحانيات تحريك الهياكل والأفلاك على قدر مخصوص ، ليحصل من تحركاتها انفعالات في الطبائع والعناصر ، فيحصل من ذلك تركيبات وامتزاجات في المركبات .

ثم قد تكون التأثيرات كلية صادرة عن روحاني كلي ، وقد تكون جزئية صادرة عن روحاني جزئي . فمع جنس المطر ملك ، ومع كل قطرة ملك .

فكانوا يتقربون إلى الهياكل تقرباً إلى الروحانيات ، ويتقربون إلى الروحانيات تقرباً إلى الباري تعالى لاعتقادهم أن الهياكل أبدان الروحانيات ، ثم استخرجوا من عجائب الحيل المرتبة على عمل الكواكب ما كان يقضى منه العجب . وهذه الطلسمات المذكورة في الكتب والسحر والكهانة والتنجيم والتعزيم والخواصم والصور كلها من علومهم .

يتقربون إلى الروحانيات بها كلها : وهذه لما طلوع وأفول ، وظهور بالليل وخفاء بالنهار ، فنصبوا صوراً وتماثيل يعكفون عليها : ويتوسلون بها إلى الهياكل فتقربهم إلى الروحانيات ، فانخذلوا أصناماً أشخاصاً على مثال الهياكل السبعة ، كل شخص في مقابلة هيكلي .

أثر هذه الآراء في المسلمين

الخلاصة أن العرب قبل الإسلام كانوا على الوثنية . وهذه العبادة قضى الإسلام عليها تماماً ، وكان بعضهم يدين بالمسيحية أو المجوسية أو الصابئة ، وتفرقت المسيحية على وجه الخصوص إلى مذاهب مختلفة .

ولا ريب في أن الفكر الإسلامي قد تأثر إلى حد كبير بهذه الآراء التي كانت شائعة معروفة ، كما أن كثيراً من الفرس تحولوا بعد الفتح إلى الإسلام فحملوا معهم عقائدهم وآراءهم وطريقة تفكيرهم ونظرتهم إلى الحياة . وكذلك الحال في النصارى الذين دخلوا الإسلام .

لهذا كان من الواجب أن نضع تحت بصرنا هذه الألوان المختلفة من الثقافات ، أو هذه التيارات الفكرية المتباينة لأنها تفاعلت مع الدين الجديد ، واندمجت بعض عناصرها في كتابات المفكرين سواء عن قصد أم عن غير قصد . ولهذا قيل إن تفسير القرآن قد دس فيه كثير من الإسرائيليات .

ثم إن الفرس لم ينسوا محذهم البائد ، وظلوا يعملون سراً على استعادة سيادتهم ، فتوسلوا إلى ذلك بالتشيع إلى فريق من المسلمين ، هم أهل البيت ، ومزجوا الدعوة السياسية بأفكار إسلامية صاغوها على هواهم لتخدم أغراضهم ، مما يجعل الفصل بين الحياة العقلية وبين الحياة السياسية أمراً عسيراً

وقد فطن مؤرخو الفرق الإسلامية إلى هذه الحقيقة ، ونعني بها : تأثر

الإسلام بآراء المتقدمين من جهة، وبالنزعات السياسية والاجتماعية من جهة أخرى. قال ابن حزم في الفصل (١) « والأصل في أكثر خروج هذه الطوائف (يريد الخوارج والشيعة والمرجئة والمعتزلة) عن ديانة الإسلام أن الفرس كانوا من سعة الملك وعلو اليد على جميع الأمم ، وجلالة الخطر في أنفسهم ، حتى أنهم كانوا يسمون أنفسهم الأحرار والأبناء ، وكانوا يعدون الناس عبيداً لهم . فلما امتحنوا بزوال الدولة عنهم على أيدي العرب — وكانت العرب أقل الأمم عند الفرس خطراً — تعاضهم الأمر ، وتضاعفت لديهم المصيبة ، وراموا كيد الإسلام بالحاربة في أوقات شتى ... فرأوا أن كيده على الحيلة أنجح ، فأظهر قوم منهم الإسلام ، واستمالوا محبة أهل بيت رسول الله ، واستشناع ظلم على رضى الله عنه ، ثم سلكوا بهم مسالك شتى حتى أخرجوهم عن الإسلام » .

وشبه النبي صلى الله عليه وسلم كل فرقة ضالة من هذه الأمة بأمة ضالة من الأمم السالفة ، فقال : القدرية محوس هذه الأمة . وقال : المشبهة يهود هذه الأمة ، والرافضة نصاراها (٢).

الموجة الأولى ... الكفر والإيمانه :

يختلف مؤرخو الفرق في بيان أول خلاف ظهر بين المسلمين ، ويرى أبو المظفر الإسفرائيني صاحب كتاب « التبصير في الدين وتمييز الفرقه الناجية عن الفرق المالكين » (٣) أن أول خلاف ظهر بينهم في وفاة الرسول حتى قام قوم وقالوا : إنه لم يمت ولكنه رفع كما رفع عيسى بن مريم . وحسم أبو بكر ذلك الخلاف كما هو معروف في التاريخ .

والخلاف الثاني في موضع دفنه ، قال قوم : إنه يدفن بمكة لأنها مولده ، وبها قبيلته ، وبها مشاعر الحج ، وبها نزل الوحي ، وبها قبر جده إسماعيل عليه السلام . وقال آخرون : إنه ينقل إلى بيت المقدس لأن به تربة الأنبياء

(١) ص ٩١ — الجزء الثاني — الفصل لابن حزم .

(٢) الملل والنحل للشهرستاني ج ٢ ص ٢١ — على هامش الفصل

(٣) مطبعة الأتوار — الطبعة الأولى — ص ١٧٠ .

ومشاهدتهم . وقال أهل المدينة إنه يدفن في المدينة لأنها موضع هجرته ، وأنها أهل نصرته .

والثالث اختلافهم في الإمامة ، فقالت الأنصار : منا إمام ومنكم إمام . وانتهى بخلافة أبي بكر .

ويرى أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري صاحب « مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين »^(١) إن : « أول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين بعد نبهم اختلافهم في الإمامة ولم يحدث خلاف غيره في حياة أبي بكر وأيام عمر إلى أن ولي عثمان ، وأنكر قوم عليه في آخر أيامه أفعالا كانوا فيما تقوموا عليه من ذلك مخطئين ... ثم قتل رضوان الله عليه وكانوا في قتله مختلفين » ، ثم يمضي الأشعري فيذكر الخلاف على خلافة علي ، ثم الخلاف في أيامه في أمر طلحة والزبير ، والخلاف بينه وبين معاوية ، والقتال بينهما في صفين ، واستعانة معاوية برأى عمرو بن العاص الذي أشار بالتحكيم ، وانقسم أصحاب علي فيما بينهم ، وكفره بعضهم لأنه قبل التحكيم فسموا خوارج .

ويذهب المؤرخون مذهباً آخر في تعليل مقتل عثمان ، ونضرب مثلاً بذلك ما ذكره صاحب الفخرى في الآداب السلطانية والدول الإسلامية في سبب مقتل عثمان « إن ناساً من المسلمين تقوموا عليه تجاوزوه لطريقة صاحبيه أبي بكر وعمر من التقليل والكف عن أموال المسلمين ... إلى أن قال : فاجتمع ناس من أهل الأمصار على حربه فجاء أهل مصر ، وناس من كل صقع ، وعزموا على قتله »^(٢) .

وأغلب كتب الفرق تجري على هذا النحو من سرد هذه الأحداث التاريخية التي تنتهي بمقتل علي ، ثم تفصل الكلام على الشيعة والخوارج وما إلى ذلك .

والمفهوم من كلام الإسفراييني أنه يجعل مبدأ التفرق منذ مقتل عثمان ، لأن « الخلاف لا يكون خطراً إلا إذا كان في أصول الدين ، ولم يكن اختلاف بينهم في ذلك ، بل كان اختلاف من يختلف في فروع الدين مثل الفرائض ، فلم يقع خلاف يوجب التفتيق والتبري .

(١) استانبول — مطبعة الدولة ١٩٢٩ الجزء الأول ص ٣٠٢

(٢) ص ٨٩ مطبعة الموسوعات سنة ١٣١٧ هـ .

هكذا جرى الأمر على السداد أيام أبي بكر وعمر ، وصدرا من زمن عثمان
ثم اختلف في أمر عثمان ، وخرج عليه قوم منهم ، فكان من أمره ما كان (١).
ونحب أن نقف قليلا عند هذا الكلام الذي يثبت أبو المظفر ، فقيه نظر
ذلك أنه يعد الخلاف على الفرائض من فروع الدين ، بينما رأى أبو بكر وجود
حرب المرتدين الذين حاولوا تعديل الفرائض . وعندنا أن التفرقة بين أصول الدين
وفروعه تفرقة اعتبارية لم تظهر إلا بعد استقرار الفقه في القرن الثاني . ونحن الآ
في القرن الأول من الهجرة ، لا نعرف شيئا من هذه الاصطلاحات الفقهية
والأصولية . وإنما الذي يعيننا أن نسجله هو المشاهد الملموس من أن الإسلام
دين حديث ، كان همه الأكبر محاربة الوثنية وأهل الشرك ، وقد نجح في ذلك
نجاحاً عظيماً حتى دخل الناس في دين الله أفواجا . ولكن فريقاً من العرب بعد
موت النبي حاولوا تعديل بعض أركان الإسلام ، فسماهم أبو بكر المرتدين
وأوجب حربهم لأنه عدلهم كفاراً ، حتى قضى على تلك الفتنة ، وعاد العرب
إلى حظيرة الإسلام .

وشاع بعد ذلك القول في المؤمن والكافر . وقد كان ذلك البحث جديداً يأخذ
على الناس تفكيرهم وقلوبهم وعقائدهم مما يدفع بهم إلى الحرب والجهاد في سبيل
ما يعتقدون .

وأول مقالة في هذا الصدد بعد الردة تكفير عثمان ، لأنهم أخذوا عليه
مسائل دعت في نظرهم إلى الثورة والخروج عليه وقتله . والمقالة الثانية هي الخروج
على علي ومعاوية ، ويصطلح التاريخ على تسمية أصحابها بالخوارج .

والخلاصة أنه بعد موت النبي ظهرت موبجتان قويتان تهم الأولى بالكفر
والإيمان ، والثانية تتجه نحو الإمامة . ونشأت عن الموجة الأولى فرق الخوارج ،
وعن الثانية فرق الشيعة .

وكثير من كتب الفرق الإسلامية يقدمون القول في الشيعة على الخوارج .
ونحن نرى غير رأيهم لأسباب : منها أن القول بالإمامة الأغلب فيه

(١) التبصير ص ١٣ .

السياسة ، والآراء العقلية التي يقول بها الشيعة تخدم القول بالإمامة وهو قول سياسي قطعاً . ومنها أن القول بالكفر والإيمان كان أسبق في الزمان من القول بالإمامة . والقرآن زاخر بالآيات التي تصف الكفار والمنافقين والمؤمنين . وفي صدر سورة البقرة تفصيل لذلك الوصف . هذا إلى أن الشيعة لم رأى في الكفر والإيمان لايفصل عن رأيهم في الإمامة .

لهذا رأينا أن نجعل الموجة الأولى في الكفر والإيمان ، وأن نجعل الثانية في التشيع . وأجمعت الخوارج على إكفار علي بن أبي طالب أن حكم . وهم مختلفون هل كفره شرك أم لا ، وأجمعوا على أن كل كبيرة كفر إلا (النجيدات) (١) فإنها لا تقول ذلك ، وأجمعوا على أن الله يعذب أصحاب الكبائر عذاباً دائماً إلا النجيدات (٢) وجاء في كتاب التبصير في الدين ما نصه :

« اعلم أن الخوارج عشرون فرقة ، وكلهم متفقون على أمرين لا مزيد عليهما في الكفر والبدعة : أحدهما أن علياً وعثمان ، وأصحاب الحمل ، والحكيين ، وكل من رضى بالحكيين كفروا كلهم . والثاني أنهم يزعمون أن كل من أذنب ذنباً من أمة محمد فهو كافر ويكون في النار خالداً مخلداً ، إلا النجيدات منهم فإنهم قالوا : إن الفاسق كافر على معنى أنه كافر نعمة ربه » (٣).

وأول فرق الخوارج « المحكمة الأولى » . سموا كذلك لأنهم رفضوا التحكيم بين علي ومعاوية وقالوا « لا حكم إلا الله » . وقد استمع جماعة ممن كانوا مع علي إلى هذا الكلام ، واستقرت في قلوبهم تلك الشبهة ، وخرجوا إلى حروراء ، وكانوا اثني عشر ألف رجل من المقاتلة ، فتوجه على إليهم في جيش وقال لهم : يا قوم : ماذا نقيم منى حتى فارقتموني لأجله ؟ قالوا : قاتلنا بين يديك يوم الحمل ، وهزمتنا أصحاب الحمل ، فأبحت لنا أموالهم ، ولم تبج لنا نساءهم وذراريهم ، وكيف تحمل مال قوم ونحرم نساءهم وذراريهم . وقد كان ينبغي أن تحرم الأمرين أو تبيحهما لنا . فاعتذر على . بأن قال : أما أموالهم فقد أبتحها لكم . بدلاً عما أغاروا عليه من

(١) أصحاب نعمة بنى عامر الحنفي من المائة وهو أحد الخوارج

(٢) مقالات الإسلاميين ص ٨٦ .

(٣) التبصير ص ٢٦ .

مال بيت المال الذى كان بالبصرة قبل أن وصلت إليهم ، ولم يكن لنسائهم وذرائعهم ذنب ، فلأنهم لم يقاتلونا ، وكان حكمهم حكم المسلمين ومن لم يحكم عليه بالكفر من النساء والولدان لم يجز سبيهم واسترقاقهم . ويتخذ لو أبحث لكم نساءهم ، من كان منكم يأخذ عائشة في قسمة نفسه ؟ ثم حاجّوه في أمور أخرى فافتنع منهم فريق ، وأصر فريق على القتال ، ونشبت الحرب بينهما .

قال أبو المظفر : هذه قصة المحكمة الأولى . وهم يكفرون بتكفيرهم علياً وعثمان وتكفيرهم فساق أهل الملة . وبقيت الخوارج على مذهب المحكمة الأولى إلى أن ظهرت فتنة الأزارقة^(١) . وهم أتباع نافع بن الأزرق ، وطلم مقالات فارقوا بها المحكمة الأولى وسائر الخوارج : منها أنهم يقولون إن من خالفهم من هذه الأمة فهو مشرك . والمحكمة كانوا يقولون إن مخالفهم كافر ، ولا يسمونه مشركاً . وبما اختصوا به أيضاً أنهم يسمون من لم يهاجر إلى ديارهم من موافقيهم مشركاً ، وإن كان موافقاً لهم في مذهبهم ، ويزعمون أن أطفال مخالفهم مشركون وأنهم يخلدون في النار .

قال أبو الفرج صاحب الأغاني « إن نافع بن الأزرق لما تفرقت آراء الخوارج ومبذاهبهم في أصول مقالاتهم أقام بسوق الأهواز وأعمالها لا يعترض الناس ، وقد كان متشككاً في ذلك . فقالت له امرأته : إن كنت كفرت بعد إيمانك وشككت فيه ، فدع نحلكت ودعوتك ، وإن كنت قد خرجت من الكفر والإيمان فاقتل الكفار حيث لقيتهم ، وأثخن في النساء والصبيان . فقبل قولها ، واستعرض الناس وبسط سيفه . فقتل الرجال والنساء والولدان وجعل يقول : إن هؤلاء إذا كبروا كانوا مثل آبائهم . وإذا وطئ بلدأ فعل مثل هذا به ، إلى أن يجيبه أهله جميعاً ويدخلوا بلته . فرفع السيف ويضع الجباية فيجبي الخراج . فعظم أمره واشتدت شوكته . وفشا عمله في السواد »^(٢) .

وقد غلب الأزارقة على بلاد الأهواز وفارس وكرمان في أيام عبد الله بن الزبير فأرسل عامله بالبصرة لقتاله ، فقتلهم الخوارج ، ثم جعل قتالهم إلى المهلب بن

(١) التبصير ص ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٨ .

(٢) الأغاني الجزء السادس طبعة دار الكتب المصرية ص ١٤٢ .

أبي صفرة . واستمرت ففتنهم إلى زمان عبد الملك بن مروان إلى أن طهر جنس
الحجاج جميع الأزارقة .

قال الإسفراييني « إن أهل السنة مجتمعون فيما بينهم لا يكفر بعضهم بعضاً ،
وليس بينهم خلافت يوجب التبرى والتكفير . فهم إذن أهل الجماعة قائمون بالحق
والله تعالى يحفظ الحق وأهله كما قال تعالى « إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون »
قال المفسرون : أراد به الحفظ عن التناقض ، وما من فريق من المخالفين إلا
وفيا بينهم تكفير وتبر ، يكفر بعضهم بعضاً ، كما ذكرنا عن الخوارج والروافض
والقدرية ، حتى اجتمع سبعة منهم في مجلس واحد فافترقوا على تكفير بعضهم
بعضاً » (١) .

وقال الأشعري في حكاية جملة قول أصحاب الحديث وأهل السنة « لا يكفرون
أحداً من أهل القبلة بذنب يرتكبه كنحو الزنا والسرقة وما أشبه ذلك من الكبائر .
وهم بما معهم من الإيمان مؤمنون وإن ارتكبوا الكبائر » (٢) .

الموجة الثانية ... الفسيمي والتجسيم :

قلنا إن الموجة الأولى التي ظهرت في الإسلام هي الكفر والإيمان ، وإن
هذه الموجة ترجع إلى موت النبي ، فظهرت في المرتدين ، ثم نامت إلى أن
ظهرت في عهد عثمان ، وقتلته كانوا يعدونه في نظرهم كافراً ، ثم تجددت في خلافة
علي ، فظهر الخوارج يكفرون علياً ، وظهر الشيعة يكفرون كل من لا يقل
بإمامة علي .

وظهرت في خلافة عليّ مقالة قوم في غاية الشناعة ، كانت طعنة موجهة
إلى صميم العقائد الإسلامية . وقد ظهر كثير من هذه الموجات في أبواب مختلفة
في شتى العصور الإسلامية . وكان الشغل الشاغل لأهل السنة من المسلمين أن
يدفعوا عن الإسلام ما يوجه إليه من سهام ، ويبينوا صحة عقائده . ويفندوا مزاعم
هؤلاء الأعداء في الإسلام ، ويزيفوا أباطيلهم .

(١) التبصير ص ١١٥

(٢) مقالات الاسلاميين — الجزء الأول ص ٢٩٣

ومن الطبيعي أن يظهر قوم بل أقوام يطعنون على الإسلام باعتبار أنه دين جديد ، فسبق أن رأينا أن العرب ارتدوا عن الإسلام ، وظهر فيهم من يدعى النبوة كمسيلمة الكذاب . والسر الأول في الردة ، كما قلنا ، هو أن الإسلام كان حديث عهد لم يتمكن من النفوس ، ولم تنطبع عليه القلوب ، وفي النفس حنين فطري إلى ما تعودته ونشأت عليه الأجيال المتعاقبة . لهذا لم يكن من الغريب أن تحدث الردة ، وهي التي قضى عليها أبو بكر بحزمه وشدته ، فعاد العرب إلى حظيرة الإسلام ، ونسوا عبادة الأصنام .

ولكن حرية البحث في الإسلام وإباحة الاجتهاد في الدين أتاحت لبعض أهل العقول الضعيفة أن يتكلموا في العقائد ويتأولوا النصوص المحكمة ، إما لتتفق وما كانوا عليه من مذاهب عز عليهم تركها ، وإما لتؤدي إلى إفساد المعتقدات الإسلامية كي يضمحل الإسلام ، وتدول دولته التي أذلهم ، فنشأت مقالات الزنادقة ، والغلاة ، والإباحيين مما سير بك صفحاتها .

قال الرازي : « وكان بدء ظهور التشبيه في الإسلام من الروافض ، مثل بيان بن سمان الذي كان يثبت لله تعالى الأعضاء والجوارح ، وهشام بن الحكم ، وهشام بن سالم الجواليقي ، وهؤلاء رؤساء علماء الروافض . ثم تهافت في ذلك المحدثون ممن لم يكن لهم نصيب من علم المنقولات » (١) .

ذكر الشعبي (٢) أن عبد الله بن سبأ كان في الأصل يهودياً من أهل الحيرة ، فأظهر الإسلام . وأراد أن يكون له عند أهل الكوفة سوق ورياسة ، فذكر لهم أنه وجد في التوراة « أن لكل نبي وصياً ، وأن علياً وصي محمد صلى الله عليه وسلم . وأنه خير الأوصياء ، كما أن محمداً خير الأنبياء » . فلما سمع ذلك منه أنصار على قالوا له « إنه من محبيك » . فرفع على قدره وأجلسه تحت درجة منبره ، ثم بلغه عنه غلوة فيه ، فهم بقتله ، فهاه ابن عباس عن ذلك وقال له « إن قتلته اختلف عليك أصحابك . وأنت عازم على العود إلى قتال الشام وتحتاج إلى مداواة

(١) اعتقادات فرق المسلمين والمفكرين للامام غر الدين الرازي من ٦٣ و ٦٤

(٢) عن مختصر الفرق بين الفرق للرسمي ص ١٤٣ ، والفرق بين الفرق للبندادي ١٩٤٨ ص ٤

أصحابك » . فلما خشى من قتله الفتنة اكتفى بنفيه إلى المدائن ، فافتن به رعا
الناس بعد قتل عليّ .

وذهب عبد القاهر بن طاهر أبو منصور البغدادى إلى أن علياً عليه السلام
خاف اختلاف أصحابه عليه ، يريد عبد الله بن سبأ ، ورأى المصلحة في نفي
من نفي منهم . فنفى ابن سبأ إلى ساباط المدائن . فلما قُتِلَ عليّ ، زعم ابن سبأ أن
المقتول لم يكن علياً ، وإنما كان شيطاناً تصور للناس في صورة علي ، وأن علياً
صعد إلى السماء كما صعد إليها عيسى بن مريم عليه السلام .

من هاتين الروايتين تتضح لنا الحقائق الآتية : وهى أن أصل القول بالتشبيه
والتجسيم عن عبد الله بن سبأ ، وأن علياً فطن إلى خطورة مقالته ، لأنهم غلوا
في علي بن أبي طالب ، وزعموا أنه نبي . ثم زعموا أنه الإله (١) ، فأمر على بإحراق
قوم منهم في حفرتين ، ونفى من نفي منهم .

قال صاحب مختصر الفرق بين الفرق : وأول ما صدر من التشبيه من
أصناف الروافض الغلاة ، فمنهم السبائية الذين سمو علياً الهاً ، ولما أحرق على
قوماً منهم قالوا له : الآن علمنا أنك إله ، لأن النار لا يعذب بها إلا الله (٢) .

ونسبة السبائية إلى الروافض فيها نظر ، لأن الروافض ظهوروا في زمن زيد
ابن علي بن الحسين . قال الرازى : إنما سمو بالروافض لأن زيد بن الحسين
ابن علي بن أبي طالب خرج على هشام بن عبد الملك فطعن عسكره في أبي بكر
فمنعهم من ذلك . فرفضوه ولم يبق معه إلا مائتا فارس ، فقال لهم — أى زيد
ابن علي — رفضتموني ؟ قالوا : نعم . فبقى عليهم هذا الاسم (٣) .

أما صاحب مقالات الإسلاميين فيجعل السبائية ضمن « الغالية » أو الغلاة
وهم الذين غلوا في علي غلوا عظيماً .

وقد جعل البسـ... هذه الفرقة داخلة في « الفرق التي انتسبت إلى الإسلام
وليست منه » ثم قال : « وأول ظهور التشبيه صادر عن أصناف من الروافض

(١) عن مختصر الفرق بين الفرق للرسمى ص ١١٢

(٢) ص ١٣٣ .

(٣) المقادرات فرق المسلمين والمشركون للرازى ص ٥٢ .

الغلاة . فمنهم السبائية الذين سمو علياً إلهاً ، وشبهوه بآلات الله . ولما أحرق قوماً منهم قالوا له : الآن علمنا أنك إله ، لأن النار لا يعذب بها إلا الله . ومنهم البيانية أتباع بيان بن سميعان الذى زعم أن معبوده إنسان من نور على صورة إنسان^(١) قال الرسعنى « قال عبد القاهر صاحب الكتاب : كيف يكون من فرق الإسلام قوم يزعمون أن علياً كان إلهاً ؟ . وإن جاز إدخال هؤلاء فى الإسلام حاز إدخال عبدة الأصنام فى الإسلام والذين عبدوا فرعون أيضاً . وقتلنا للسبائية : إن كان المقتول شيطاناً تصور للناس فى صورة على ، فلم لعنتم ابن ملجم ؟ وهلا مدحتهم لكونه قتل شيطاناً ؟ وقتلنا لهم : كيف تصح دعواكم أن الرعد صوت على ، والبرق سوطه ، وقد كان صوت الرعد مسموعاً والبرق موجوداً قبله وقبل زمان الإسلام ؟ »^(٢).

على أن الدسيسة التى دسها عبد الله بن سبأ على الإسلام من قوله بأن علياً لم يقتل بل رفع إلى السماء ، وما ذكره بعض أتباعه من أن علياً هو الإله ، استمرت بعد مقتل على ، وظلت قائمة طوال دولة بنى أمية ، وظهرت فرق من الروافض لها قول فى التشبيه والتجسيم ، لا يقبله عقل سليم .

قال أصحاب هشام بن الحكم الرافضى^(٣) : إن معبودهم جسم وله نهاية وحد ، طويل عريض عميق ، طوله مثل عرضه ، وعرضه مثل عمقه ، لا يوفى بعضه على بعض . ولم يعينوا طولاً غير الطويل . وإنما قالوا طوله مثل عرضه على المجاز دون التحقيق . .

وزعموا أنه نور ساطع كالسيكة الصافية تتلألأ كاللؤلؤة المستديرة من جميع جوانبها . ذولون وطعم ، ورائحة وحبسة ، لونه هو طعمه ، وطعمه هو رائحته ، ورائحته هى محبته ، وهو نفسه لون . ولم يعينوا لوناً ولا طعماً غيره . وزعموا أنه هو اللون وهو الطعم . وأنه كان فى لا مكان ، ثم خدث المكان بأن تحرك البارئ فحدث المكان بحركته فكان فيه . وزعموا أن المكان هو العرش

(١) الفرق بين الفرق ص ١٣٢

(٢) المختصر ص ١٤٤

(٣) مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٣١ - ٣٥

وذكر هشام أنه قال في ربه في عام واحد خمسة أقاويل : زعم مرة أنه كالبلورة ، وزعم مرة أنه كالسيكة ، وزعم مرة أنه غير صورة ، وزعم مرة أنه بشير نفسه سبعة أشبار . ثم رجع عن ذلك وقال هو جسم لا كالأجسام .

والفرقة الثانية من الروافض يزعمون أن ربهم ليس بصورة ولا كالأجسام ، وإنما يذهبون في قولهم إنه جسم إلى أنه موجود ، ولا يثبتون الباري ذا أجزاء مؤتلفة وأبعاض متلاصقة . ويزعمون أن الله على العرش مستو بلا مماسة ولا كيف .

والفرقة الثالثة يزعمون أن ربهم على صورة الإنسان ويمنعون أن يكون جسماً . ويزعم أصحاب هشام بن سالم الجواليقي أن ربهم على صورة الإنسان ، وينكرون أن يكون لحماً ودماً . ويقولون هو نور ساطع يتلألأ بياضاً . وأنه ذو حواس خمس كحواس الإنسان ؛ له يد ورجل وأنف وأذن وعين وفم . ويزعم أصحاب الفرقة الخامسة أن رب العالمين ضياء خالص ونور بحت ، وهو كالمصباح الذي من حيثما جتته يلقاك بأمر واحد .

فهذه المقالات الخطيرة في التشبيه دفعت فريقاً من المسلمين هم المعتزلة إلى أن ينهضوا للدفاع عن العقيدة الإسلامية وتنزيه الباري عن الجسمية والتشبيه . حتى لقد اتهم المعتزلة شيوخ أهل السنة بأنهم من المشبهة .

قال الرازي يدافع عن أهل السنة : « اعلم أن جماعة من المعتزلة ينسبون التشبيه إلى الإمام أحمد بن حنبل ، وإسحق بن راهويه ، ويحيى بن معين . وهذا خطأ ، فانهم منزهون في اعتقادهم عن التشبيه والتعطيل ؛ لكنهم كانوا لا يتكلمون في المتشابهات بل كانوا يقولون : آمنا وصدقنا ، مع أنهم كانوا يجزمون بأن الله تعالى لا شبيه له وليس كئله شيء » . ومعلوم أن هذا الاعتقاد بعيد جداً عن التشبيه .

الموجة الثالثة ... الفسيع :

قلنا إن الموجة الأولى هي موجة الكفر والإيمان لأنها أول هذه الموجات وأقواها ، وأن ما تبعها من مقالات فهو كالروافد لذلك التيار القوى الذي يسيطر على العقول . مما جعل المسلمين يكفر بعضهم بعضاً . على أن الحنفية اتبع سبيل الاعتدال وآثر عدم الخوض في تلك المقالات الخطيرة ، وهؤلاء هم أهل

السنة ، على حين كانت الفرق المختلفة تمثل طوائف المتطرفين وأهل اليسار بلنة أهل السياسة .

وإن صحت رواية عبد الله بن سبأ ، إذ يشك بعض المؤرخين في وجوده إطلاقاً ، فإنه ومن لف لفه من الغلاة كانوا قوماً اتخذوا من القول بإمامة علي ونسله سبيلاً إلى الطعن في العقيدة الإسلامية . ولهذا السبب جعل مؤرخو الفرق الشيعة ثلاثة أصناف : الغالية ، والرافضة ، والزيدية^(١).

ولم يذكر الفخر الرازي في كتاب اعتقادات فرق المسلمين والمشرّكين فرقة الشيعة ، ولكنه تكلم على الروافض ، ثم الغلاة ثم الكيسانية ، ثم فرق المشبهة .

أما الإسفراييني في « التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق المالكين » فقد ذكرهم تحت عنوان تفصيل مقالات الروافض وبيان فضائلهم : والرافض يجمعهم ثلاث فرق الزيدية والإمامية والكيسانية^(٢). ثم علق الأستاذ الكوثري في هامش الكتاب بأن « الصواب إبدال لفظ الروافض بالشيعة ، لأن تحت هذا العنوان فرقاً لا صلة لهم بالرافض أصلاً » .

ونحن لا نميل إلى جمع هذه الفرق تحت اسم الشيعة كما فعل الأشعري والشهرستاني ، وكما تابعهم الأستاذ الكوثري ، بل نتفق مع الرازي وأبي المظفر الإسفراييني في تسمية كل فرقة باسمها دون أن نجعلهم كلهم تحت لفظ الشيعة . وهذا يقودنا إلى البحث في أصل هذه التسمية ، ومتى أطلقت .

قال ابن خلدون في المقدمة « الشيعة لغة هم الصاحب والأتباع . ويطلق في عرف الفقهاء من الخلف والسلف على أتباع علي وبنه رضي الله عنهم » قال : ومذهبهم المتفق عليه عندهم أن الإمامة ليست من المصالح العامة التي تفوض إلى نظر الأمة ، بل يجب تعيين الإمام ، وأن عالياً هو الذي عينه النبي صلى الله عليه وسلم » .

قال المقرئ^(٣) « أسباب الخلاف معروفة ، وما يدعيه كل جيل معلوم ،

(١) مقالات الإسلاميين للأشعري ج ١ ص ٥ .

(٢) التبصير في الدين ص ١٥٠ وما بعدها .

(٣) النزاع والتخاصم فيما بين بني أمية وبني هاشم للمقرئ .

وإلى كل ذلك قد ذهب الناس ، فمنهم من ادعاهما لعلي بن أبي طالب باجتماع القرابة والسابقة والوصية بزعمهم ، فإن كان الأمر كذلك فليس لبنى أمية شيء من ذلك دعوى عند أحد من أهل القبلة . والمؤلف هنا يدافع عن العباسيين ويهاجم الأمويين ، فوصف الخلافة بأنها « وصية » ، وأنها بزعمهم .

ذلك أن الراجح أن النبي لم ينص على خلافة علي بن أبي طالب ، ويبيع أبو بكر وعمر وعثمان ، على ما هو معروف في التاريخ . ثم أصبح علي رابع الخلفاء الراشدين ، ونازعه معاوية ، وقتل الخوارج علياً ، وبايع الناس الحسن ثم تنازل عن الخلافة لمعاوية . ولما مات معاوية وتولى ابنه يزيد خرج عليه الحسن في المدينة ، وعبد الله بن الزبير في مكة ، ثم توجه الحسين إلى العراق بعد أن راسله أهلها ، ولكنه قتل في كربلاء .

والمؤكد أنه لم تكن هناك شيعة لعلي في أيام أبي بكر وسمر وعثمان . ويشك المؤرخون فيما نسب إلى عبد الله بن سبأ في زمن علي . وتنازل الحسن برضاه ، وقيل المسلمون ذلك ، وتخلي أهل العراق عن الحسين ، ولم تكن لهم مقالة في الإمامة وما يتبعها .

ونحن نعتقد أن أول تشيع صحيح من جهة المذهب . وأساسه القول بإمامة أهل البيت ، إنما جاء بعد مقتل الحسين ، لشعور أهل العراق بالندم لما فعلوا ، وتأييد العناصر غير العربية ، على الأخص الفرس ، للقائلين بالتشيع رغبة منهم في هدم الدولة الأموية ، والوصول إلى السلطان .

قال صاحب الفخرى وهو ممن يميل إلى الشيعة « ثم ظهر في تلك الأيام (يريد في خلافة مروان بن الحكم) المختار بن عبيد الثقفي : وكان رجلاً شريفاً في نفسه ، على الهمة ، كريماً ، فدعا إلى محمد بن علي بن أبي طالب وهو المعروف بابن الحنفية . ثم إن المختار قويت شوكته ففتك بقتله الحسين ... ثم إن عبد الله بن الزبير أرسل أخاه مصعباً وكان شجاعاً إلى المختار فقتله » (١) .

« والمختار الذي خرج وطلب بدم الحسين بن علي ، ودعا إلى محمد بن الحنفية كان يقال له كيسان » ، ويقال إنه مولى لعلي بن أبي طالب (٢) .

(١) الفخرى في الآداب السلطانية لابن النلقطن : مطبعة الموضوعات بمصر ١٠٩٠ هـ ١١٠٠

(٢) مقالات الإسلاميين ج ١ ص ١٦

قال الشهرستاني « الكيسانية : أصحاب كيسان مولى أمير المؤمنين علي عليه السلام ، وقيل تلميذ للسيد محمد بن الحنفية ، يعتقدون فيه اعتقاداً بالغا ، من إحاطته بالعلوم كلها ، واقتباسه من السידين الأسرار بجملتها من علم التأويل الباطن . وعلم الآفاق والأنفس » .

ثم ذكر الشهرستاني عقب ذلك فرقة « المختارية : أصحاب المختار بن أبي عبيد كان خارجياً ، ثم صار زبيرياً ، ثم صار شيعياً وكيسانياً . قال بامامة محمد بن الحنفية بعد أمير المؤمنين علي رضي الله عنهما ، لا بل بعد الحسن والحسين ، وكان يدعو الناس إليه ، ويظهر أنه من رجاله ودعائه ، ويذكر علوماً مزخرفة ينوطها به » (١) والراجح أن المختار هو كيسان ، وأن الكيسانية اسم الفرقة التي ساقطت الإمامة إلى محمد بن الحنفية ، وأول من دعا إلى ذلك المختار وذهب بعده آخرون .

قال الإسفرايني « وأما الكيسانية فهم أتباع مختار بن أبي عبيد الثقفي الذي قام يطلب ثار الحسين بن علي بن أبي طالب ، وكان يقتل من يظفر به ممن كان قاتله بكر بلاء . وهؤلاء الكيسانية فرق يجمعهم القول بنوعين من البدعة . أحدهما : تجويز البداء على الله تعالى ، أي أنه قد يرى رأياً ثم يبدو له غيره فيرجع عن الرأي الأول . الثاني : قولهم بامامة محمد بن الحنفية .

« ولما وقف محمد بن الحنفية على دعوة المختار تبرأ منه حين وصل إليه أنه من دعائه ورجاله ، وتبرأ من الضلالات التي ابتدعتها المختار من التأويلات الفاسدة والمخاريق المموهة . فن مخاريقه أنه كان عنده كرسي قديم قد غشاه بالدباج ، وزينه بأنواع الزينة وقال : هذا من ذخائر أمير المؤمنين علي عليه السلام وهو عندنا بمنزلة تابوت لبني إسرائيل . فكان إذا حارب خصومه يضعه في براح الصف ويقول : قاتلوا ولكم الظفر والنصرة ، وهذا التابوت محله فيكم محبل تابوت بني إسرائيل . وفيه السكينة والتقوية والملائكة من فوقكم ينزلون مدداً لكم . وإنما حمله على الانتساب إلى محمد بن الحنفية حسن اعتقاد الناس فيه ، وامتلاء القلوب بحبه ... وكان السيد الجعفي ، وكثير الشاعر من شيعته . قال كثير فيه :

(١) الملل والنحل للشهرستاني على هامش الفصل لابن حزم ، طبعة عبد الرحمن خليفة ج ١ ص ١٥٢ وما بعدها .

ألا إن الأئمة من قریش ولا الحق أربعة سواء
على والثلاثة من بنيہ هم الأسباط ليس بهم خفاء
فسبط سبط إيمان وبر وسبط غيبته كربلاء
وسبط لا يذوق الموت حتى يقود الخيل يقدمه اللواء
يغيب ولا يرى فيهم زماناً برضوى عنده غسل وماء

وكان السيد الحميري أيضاً يعتقد أنه لم يمّت ، وأنه في جبل رضوى بين
أسد ونمر يحفظانه ، وعنده نضاحتان ، تجريان بماء وعسل ، ويعود بعد الغيبة
فيملأ العالم عدلاً كما مليّ جوراً (١) .

وهذا هو مذهب الكربية أصحاب أبي كرب الضرير كما جاء في كتب
المقالات :

ولما تمّ للمختار الظفر في حروب كثيرة اغتر بنفسه ، فأخذ يتكلم بأصحاب
كأصحاب الكهنة ، فلما بلغ خبر كهنته إلى محمد بن الحنفية خاف أن يقع بسببه
فتنة في الدين ، وهم ليقبض عليه ، فلما علم به المختار وخاف على نفسه منه ، اختار
قتله بحيلة فقال لقومه : المهدي محمد بن الحنفية وأنا على ولايته . غير أن للمهدي
علامة وهي أن يضرب عليه بالسيف فلا يحيك فيه . وخاف محمد بن الحنفية
فتوقف حيث كان .

ثم إن مصعب بن الزبير بعث إلى المختار عسكرياً قوياً ، فبعث المختار إلى
قاتلهم أحمد بن شميطة أحد قواده مع ثلاثة آلاف من المقاتلة وقال لهم : أوحى إلى
أن الظفر يكون لكم . فهزم ابن شميطة فيمن كان معه ، فعاد إليه فقال : أين الظفر
الذي قد وعدتنا ؟ فقال له المختار : هكذا كان قد وعدني ثم « بدا له » فان سببانه
وتعالى قال « يحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب » ثم خرج المختار إلى
ة ١١ - سب زرجع مهزوماً إلى الكوفة فقتلوه بها (٢) .

قال الشهرستاني « وفي مذهب المختار أنه يجوز البداء على الله تعالى .
والبداء له معان : البداء في العلم وهو أن يظهر خلاف ما علم . ولا أظن عاقلاً

(١) الشهرستاني ص ١٥٥

(٢) التبصير في الدين ص ٢٠

يعتقد هذا الاعتقاد . والبداة فى الإرادة وهو أن يظهر له صواب على خلاف ما أراد وحكم . والبداة فى الأمر : وهو أن يأمر بشىء ثم يأمر بعده بخلاف ذلك . وإنما صار المختار إلى اختيار القول بالبداة لأنه كان يدعى علم ما يحدث من الأحوال ، إما بوحى يوحى إليه ، وإما برسالة من قبل الإمام ، فكان إذا وعد أصحابه بكون شىء وحدث حادثة ، فإن وافق كونه قوله ، جعله دليلاً على صدق دعواه ، وإن لم يوافق قال : قد بدا لربكم . وكان لا يفرق بين النسخ والبداة قال : إذا جاز النسخ فى الأحكام ، جاز البداة فى الأخبار .

هذه محمل الروايات عن المختار ودعوته الكيسانية أو المختارية ، ويتضح من تضاربها أن الشك يتطرق إلى صحتها ، وأن كثيراً منها موضوع للتشنيع عليه . ولكن مما لاشك فيه أن ظهور المختار كان صحيحاً ، وأنه قام يأخذ بثأر الحسين ، وأنه انتسب لمحمد بن الحنفية ، وأخذ يدعو له .

وبعد ، فسنة الناس أن يختلفوا فى مذاهبهم الدينية والسياسية . وقد أوصى الإسلام باحترام الآراء ، فالمسلم الحق يتبع منها ما يقوم له الدليل على صحته ، ويوسع صدره لاحترام كل ما يخالف مذهبه ، مع اطراح ما يختلفه بعض غلاتها على بعض ، لتحقيق الوحدة الإسلامية ، وخاصة فى هذا العهد الذى يجب أن تتجلى فيه هذه الوحدة بأكمل معانيها ، وأروع مظاهرها .

الموجة الرابعة ... القدرية :

قلنا إن الموجة الأولى الكفر والإيمان ، فبقى جمهور السلف على الإيمان الصحيح ، وغالى الخوارج فى تكفير طائفة من المسلمين . وإن الموجة الثانية التشبيه ، ونهض جمهور أهل السنة لدفعها . وظهرت هذه الموجة فى صور مختلفة خلال العصور المتعاقبة . والموجة الثالثة التشيع ، رجحنا ظهورها بعدمقتل الحسين فى كربلاء ، عماد الشيعة القول بإمامة أهل البيت ثم غلا فيها بعضهم غلواً كبيراً . الموجة الرابعة : القدرية ، وهى شديدة الصلة بالكفر والإيمان . وقد تأخر ظهورها شيئاً لانشغال الأفكار بالسياسة والتزاع بين على ومعاوية .

والقول بالقدر أسبق من الاعتزال الذى قد نتحدث عنه فيما بعد . ولو أنهم اتبعوا القول به .

قال الشهرستاني عند الكلام على واصل بن عطاء رأس المعتزلة : « إن كان تلميذ الحسن البصري يقرأ عليه العلوم والأخبار ، وكان في أيام عبد الملك . وبنو ابن عبد الملك . واعتزلهم يدور على أربع قواعد : القاعدة الثانية القول بالقدر : وإنما سلك في ذلك مسلك معبد الجهني وغيلان الدمشقي » (١) .

قال الرازي في اعتقادات فرق المسلمين والمشركين عند الكلام على المعتزلة : « اعلم أنهم سبع عشرة فرقة : الفرقة الأولى الغيلانية أتباع غيلان الدمشقي ، وهم الذين يجمعون بين الاعتزال والإرجاء . وغيلان هذا هو الذي قتله هشام بن عبد الملك سابع خلفاء بني مروان » (٢) .

وقال عبد الرزاق الرسعي في مختصر الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي عند الفصل الثالث (في بيان مقالات فرق الضلال من القدرية والمعتزلة) : « ومنها قولهم إن الله غير خالق لأكساب العباد ، ولا لشيء من أعمال الحيوانات . وزعموا أن الناس هم الذين يقدرون أكسابهم ، وأنه ليس لله عز وجل في أكسابهم ولا في أعمال سائر الحيوانات صنع ولا تقدير . ولأجل هذا القول سباهم المسابرة قدرية . إلى أن قال عند ذكر الواسلية : أتباع واصل بن عطاء الغزال ، رأس المعتزلة وداعيتهم إلى بدعتهم بعد معبد الجهني وغيلان الدمشقي » (٣) .

ولما زعم واصل بن عطاء أن الفاسق من الأمة لا مؤمن ولا كافر ، أي تفرقة بين المتزلتين طرده الحسن البصري عن مجلسه بهذه البدعة ، فانضم إليه جماعة عند سارية من سوارى مسجد البصرة منهم عمرو بن عبيد . فقال الناس فيها « قد اعتزلا قول الأمة » ، فسموا من يومئذ معتزلة ، فأظهرا بدعتها هذه ، وضما إليها القول بالقدر على رأى معبد الجهني ، « فقال الناس لو اواصل إنه مع كفره قدرى » (٤) .

وفتنة القول بالقدر أسبق من "الاعتزال" الذي ذهب إليه واصل . وقد فصل

(١) الملل والنحل للشهرستاني على هامش كتاب الفصل لابن حزم ج ١ ص ٤٠ طبعة القاهرة ١٣٤٧ هـ .

(٢) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي ص ٤٠ .

(٣) مختصر الفرق للبغدادي ص ٩٥ — ٩٧ .

(٤) المرجع السابق ص ٩٨ .

أبو المظفر الإسفرائيني هذا الأصل الذي استقى منه المعتزلة مذهبهم فقال عن واصل بن عطاء إنه « رأس المعتزلة وأول من دعا الخلق إلى بدعتهم ، وذلك أن معبد الجهني وغيلان الدمشقي كانا يضمران بدعة القدرية ، ويخفياها عن الناس ، ولما أظهرها ذلك في أيام الصحابة لم يتابعهما على ذلك أحد ، وصارا مهجورين بين الناس بذلك السبب إلى أيام الحسن البصري . وكان واصل في غرار من القولين يختلف إليه الناس ، وكان في السر يضمم اعتقاد معبد وغيلان ، وكان يقول بالقدر . والمسلمون كانوا في فساق أهل الملة على قولين ؛ فكانت الصحابة والتابعون وجميع أهل السنة يقولون إنهم مؤمنون موحدون بما معهم من الاعتقاد الصحيح ، فاسقون عصاة بما يقدمون عليه من المعصية ، وأن أفعالهم بالأعضاء والحوارج لا تنافي إيماناً في قلوبهم . وكان الخوارج يقولون إنهم كفرة مخلدون في النار مع الكفار . فخالف واصل القولين وقال : إن الفاسق لا مؤمن ولا كافر ، وإنه في منزلة بين المنزلتين . فلما عرف الناس من واصل قوله بالقدر ، وكانوا يكفرونه بالقول الأول الذي ابتدعه في فساق أهل الملة ، كانوا يضربون به المثل ويقولون : مع كفره قدرى . فصار ذلك مثلاً سائراً بين الناس يضربونه لكل من جمع بين خصلتين فاسدتين » (١) .

من هذا يتضح أن فتنة القدرية أسبق من فتنة المعتزلة ، وأن واصل بن عطاء مع قوله بالاعتزال كان قدرياً ، وأنه أخذ هذا المذهب عن معبد الجهني وغيلان الدمشقي ، وهذان بدورهما تأثرا بما يذهب إليه أهل الملل الأخرى . قال اللالكائي في شرح السنة : « عن الأوزاعي : « أول من نطق في القدر رجل من أهل العراق يقال له سوسن كان نصرانياً فأسلم ، ثم تنصر فأخذ عنه معبد الجهني ، وأخذ غيلان عن معبد » .

فالقول بالقدر قديم ، شاع في أيام الصحابة . قال ابن عباس « لما كثرت القدرية بالبصرة خربت البصرة » . أولفظ هذا معناه » (٢) .

« وأورد أبو القاسم بن حبيب في تفسيره بإسناده أن علي بن أبي طالب سأله

(١) التبصير في الدين للإسفرائيني ص ٤ — ١٤

(٢) التبصير في الدين ص ٨٠

سائل عن القدر فقال : طريق دقيق لا تمش فيه . فقال : يا أمير المؤمنين أخبرني عن القدر؟ فقال : بحر عميق لا تحض فيه . فقال : يا أمير المؤمنين أخبرني عن القدر؟ فقال : سر خفي لا تفشه . فقال : يا أمير المؤمنين أخبرني عن القدر؟ فقال رضي الله عنه : يا سائل ، إن الله تعالى خلقك كما شاء أو كاشئت ؟ فقال : كما شاء . قال : إن الله تعالى يبعثك يوم القيامة كما شئت أو كما شاء ؟ فقال : كما شاء . فقال : يا سائل ، لك مشيئة مع الله أو فوق مشيئته أو دون مشيئته ؟ فإن قلت مع مشيئته ادعيت الشراكة معه ، وإن قلت دون مشيئته استغيت عن مشيئته ، وإن قلت فوق مشيئته كانت مشيئتك غالبية على مشيئته (١) .

فأنت تلمح خلال هذا الجدل الذي دار بين علي وبين من يحاوره البحث عن مسألة القدر من جهة . ومحاولة عدم إرادة الخوض فيها من جهة أخرى . وفي القرآن إشارات كثيرة إلى مسائل سئل النبي عنها فلم يجب ، وترك أمرها إلى الله ، مثل « وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم ، ما لهم بذلك من علم ، إن هم إلا بخرصون » .

وأكبر الظن أن اشتغال العرب الأوائل بالإقبال على الإسلام وهدم الوثنية ، ثم انصرافهم إلى حرب المرتدين ، والقيام بالفتوحات المختلفة ، صرفهم عن الخوض في هذه المسائل الدقيقة ، فلما استقرت الفتوحات وهدأ بال المسلمون نظروا في هذه المسائل وأشباهاها .

وليس بعيداً أن معبد الجهنى وغيلان الدمشقي أخذوا القدرية عن واحد من بعض الملل . فن المعروف أن المذاهب النسطورية كانت منتشرة في البصرة وما جاورها .

ويؤيد دي بور ما نذهب إليه ، فقال : « أول مسألة قام حولها الجدل بين علماء المسلمين هي مسألة الاختيار ، وكان المسيحيون الشرقيون يكادون جميعاً يقولون بالاختيار . ولعل مسألة الإرادة لم تبحث من كل وجوهاً في زمن من الأزمان ولا في بلد من البلاد ، مثل ما بحثها المسيحيون في الشرق أيام الفتح الإسلامي . وكان هذا البحث متصلاً بالمسيح أولاً ، وبالإنسان بعد ذلك .

(١) المرجع السابق ص ٥٨

« وتقوم إلى جانب هذه الشواهد الواضحة دلائل متفرقة على أن طائفة من المسلمين الأوائل الذين قالوا بالاختيار تاملوا لأساندة مسيحيين » (١). ويرى الدكتور أحمد أمين غير هذا الرأي ، وأن مسألة القدر : « صدرت عن المسلمين أنفسهم وأنها فكرة تحدث حول كل دين تقريباً » (٢).

ورأى الدكتور أحمد أمين وجهه ، ولكننا نرجح أن الكلام في القدر إنما تأثر فيه المسلمون بالنصارى ؛ لأن الثابت أن أول من تكلم فيه هو معبد الجهني الذي أخذ عنه غيلان الدمشقي . وكان غيلان الدمشقي « قبطياً قدرياً لم يتكلم أحد قبله في القدر ودعا إليه إلا معبد الجهني ، وأخذه هشام بن عبد الملك بن مروان وصلبه بباب دمشق » (٣) .

فأنت ترى أن غيلان كان نصرانياً ، وأن معبد الجهني أخذ القول بالقدر من سوسن النصراني كما ذكرنا سابقاً .

قال الإسفرائيني : « وظهر في أيام المتأخرين من الصحابة خلاف القدريه ، وكانوا يخوضون في القدر والاستطاعة كبعد الجهني وغيلان الدمشقي وجعد بن درهم . وكان ينكر عليهم من كان بقي من الصحابة ... ثم ظهر بعدهم في زمان الحسن البصري خلاف واصل بن عطاء في القدر ، وفي القول بالمتزلة بين المنزلتين » (٤).

ومن هذا كله يتضح أن القدريه ظهروا في العصر الأموي قبل عصر هشام ابن عبد الملك . لأن أول من قال بالقدر هو معبد الجهني الذي قتله الحجاج بعد سنة ثمانين ، وقتل هشام غيلان وأمر بقطع يديه ورجليه .

وأن ظهورهما كان أسبق من المعتزلة وعلى رأسهم واصل بن عطاء ، الذي أخذ عنهما القدريه ، وأضاف إلى ذلك القول بالمتزلة بين المنزلتين .

وخلاصة هذا المذهب أن الله تعالى « حكيم عادل لا يجوز أن يضاف إليه شر وظلم ، ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر ويحكم عليهم شيئاً

(١) تاريخ الفلسفة في الإسلام - ج١، بولس - ترجمة أبو زيد ١٩٣٨ من ٤٩

(٢) راجع هي الإسلام الجزء الأول الطبعة الثانية ١٩٣٤ ص ٣٤٤ - ٣٤٦

(٣) المعارف لابن قتيبة ص ١٦٦

(٤) التبصير ص ١٣ ، ١٤

ثم يجازيهم عليه . فالعبد هو الفاعل للخير والشر ، والإيمان والكفر ، والطاعة والمعصية » (١).

وقد توسع المعتزلة بعد ذلك في هذه المسألة ، وفرّعوا عليها كثيراً من الأبحاث ، وقام أهل السنة يردون عليهم بما لا يتسع له هذا المجال .

الموجة الخامسة ... الإرجاء

كانت الموجة الأولى التي سادت المجتمع الإسلامي هي موجة الكفر والإيمان وذلك لطبيعة ظهور الدين الجديد ، الذي كان ظاهرة لم يعهدها الناس من قبل . وما زالت العقول والقلوب تتجه نحو هذا الهدف ، بعض الناس يسرف في الإيمان ويعتقد أن من يخالفه كافر . وظهر الخوارج يكفرون طائفة من أظهر القوم قلباً وأصحهم إسلاماً وديناً . وقال الشيعة إن علياً هو الإمام وكفروا غيره .

وظهرت طائفة القدرية الذين يقولون بأن للإنسان قدرة . وهو بحث في العمل يتصل من قريب أو بعيد بالكفر والإيمان .

وفي عمار هذه الآراء المتباينة اتجه قوم إلى القول بأن الإيمان القلبي شيء ، والعمل الظاهر شيء آخر . وبذلك فصلوا الإيمان عن العمل ، وأخروه عنه ، أو أرجأوه . فسُمِّوا المرجئة .

قال أبو المظفر الإسفراييني في تفصيل مقالات المرجئة وبيان فضائهم :
وجملة المرجئة ثلاث فرق يقولون بالإرجاء في الإيمان (٢) .

ويرى جولدزهر في كتاب « مذاهب الإسلام » أن هذه الفرقة نشأت على أثر الحملات التي قام بها الشيعة والخوارج ضد بني أمية ، فبث دعوة خلاصتها وجوب الخضوع لسلطة الأمويين ، وتأجيل الحكم عليهم بالشرك والتكفير إلى يوم الدين . فالإرجاء هو التأجيل .

ومن الجائز أن بني أمية نهضوا للدفاع عن أنفسهم ، وتخلصوا من تهمة تكفيرهم بهذه المقالة ، وهي الإرجاء .

(١) الملل والنحل ص ٤٠

(٢) التبصير في الدين للإسفراييني ص ٩٠

غير أننا لا نميل كثيراً إلى الأخذ بهذا التفسير السياسي ، ولو أن عليه مسحة من الصواب ؛ لأن بعض المؤرخين ينسبون الإرجاء إلى محمد بن الحنفية ، فكيف يكون الأمويون هم أصحاب هذه المقالة بدعوى الدفاع عن أنفسهم من هجمات الشيعة والحوارج ، ومحمد بن الحنفية — كما تعلم — من الشيعة ؟

قال برهان الدين الحلبي في شرح شفاء القاضى عياض (١) : إن محمد ابن الحنفية كان أول المرجئة ، وله فيه تصنيف .

وكما نسبوا الإرجاء إلى الشيعة ، نسبوه أيضاً إلى أهل السنة. قال الشهرستاني في الملل والنحل بصدد الكلام عن غسان المرجئ : « إن غسان كان يحكى عن أبي حنيفة رحمه الله مثل مذهبه ، ويعده من المرجئة ، ولعله كذب . ولعمري كان يقال لأبي حنيفة وأصحابه : مرجئة السنة ، وعده كثير من أصحاب المقالات من جملة المرجئة . ولعل السبب فيه أنه لما كان يقول : الإيمان هو التصديق بالقلب ، وهو لا يزيد ولا ينقص ، ظنوا أنه يؤخر العمل عن الإيمان . والرجل مع تحرجه في العمل كيف يفتى بترك العمل ؟ وله سبب آخر : وهو أنه كان يخالف القدرية والمعتزلة الذين ظهروا في الصدر الأول ، والمعتزلة كانوا يلقبون كل من خالفهم في القدر مرجئاً ، وكذلك الوعيدية من الحوارج ، فلا يبعد أن يكون اللقب إنما لزمه من فريق المعتزلة والحوارج . والله أعلم » (٢).

وأغرب من ذلك أن فريقاً من المرجئة وافقوا القدرية في القول بالقدر ، مما ينقض كلام الشهرستاني السابق من أن المعتزلة كانوا يلقبون كل من خالفهم في القدر مرجئاً ، وهؤلاء مثل « غيلان الدمشقي ، وأبي شمر المرجئ » ، ومحمد ابن شبيب المصري. وهؤلاء داخلون في قول النبي صلى الله عليه وسلم : (إن القدرية والمرجئة لعبتا على لسان سبعين نبياً) . فيستحقون اللعن من جهتين : من جهة القول بالإرجاء ، ومن جهة القول بالقدر .

فنحن نرى أن المرجئة انجلزوا إلى كل فرقة موجودة : إلى أهل السنة ، وإلى الشيعة ، وإلى القدرية الذين تحولوا فيما بعد إلى المعتزلة .

(١) ج ٢ ص ٣٣ .

(٢) الشهرستاني ج ١ ص ١٤٧ .

ومن الطبيعي أن يخالفهم الخوارج ، لأن مقالتيهم متعارضتان ؛ فالخوارج يقولون في تكفير من يرتكب أى معصية ، بل لقد ذهب الخوارج إلى أن أهل السنة من المرجئة ، وأول من سمي أهل الجماعة بالمرجئة هو نافع بن الأزرق الخارجي في بعض الروايات . وما حكاه الشهرستاني من نسبة الإرجاء إلى أبي حنيفة يدل على صحة هذا الاتهام .

وهذا يقتضى منا بيان حقيقة الإرجاء .

الإرجاء في اللغة التأخير ، أرجأه أى أمهله وأخره .

وقال الشهرستاني : إن للإرجاء معنى ثانياً هو إعطاء الرجاء . ثم قال : « أما إطلاق المرجئة على الجماعة (يريد فرقة المرجئة) بالمعنى الأول فصحيح ، لأنهم كانوا يؤخرون العمل عن النية والقصد » .

وقال صاحب المصباح المنير : « المرجئة طائفة يرجئون الأعمال ، أى يؤخرونها . فلا يرتون عليها ثواباً ولا عقاباً ، بل يقولون : المؤمن يستحق الجنة بالإيمان دون بقية الطاعات . والكافر يستحق النار بالكفر دون بقية المعاصي » . قال الإسفراييني : « وإنما سموا مرجئة لأنهم يؤخرون العمل عن الإيمان على معنى أنهم يقولون : لا تضر المعصية مع الإيمان ، كما لا تنفع الطاعة مع الكفر » (١) .

وقال الشهرستاني : « وأما بالمعنى الثاني (أى إعطاء الرجاء) فظاهر ، فإنهم كانوا يقولون : لا تضر مع الإيمان معصية . كما لا ينفع مع الكفر طاعة .

« وقيل الإرجاء تأخير حكم صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة . فلا يقضى عليه بحكم ما في الدنيا من كونه من أهل الجنة أو من أهل النار . فعلى هذا المرجئة والوعيدية فرقان متقابلتان .

« وقيل : الإرجاء تأخير على رضى الله عنه عن الدرجة الأولى إلى الرابعة . فعلى هذا المرجئة والشيعة فرقان متقابلتان » .

ويذهب نشوان الحميري في الحور العين « إلى أن المرجئة من الرجاء ،

فيقول : « وسميت المرجية مرجية لأنهم يرجون أمر أهل الكبائر من أهل محمد إلى الله تعالى ، ولا يقطعون على العفو عنهم ولا على تعذيبهم ، ويحتجون بقوله تعالى : « وآخرون مرجون لأمر الله ، إما يعذبهم وإما يتوب عليهم... » (١) »
« والمرجئة أصناف أربعة : مرجئة الخوارج ، ومرجئة القدرية ، ومرجئة الجبرية ، والمرجئة الخالصة » .

أما صاحب مختصر الفرق بين الفرق فجعل المرجئة ثلاثة أصناف : « صنف منهم قالوا بالإرجاء في الإيمان والقدر ، وصنف منهم قالوا بالإرجاء في الإيمان وبالجزر في الأعمال . والصنف الثالث خارجون عن الجزر والقدر » (٢) . فلم يذكر الرسعتي في المختصر مرجئة الخوارج .

وأكبر الظن أن الخوارج لم يكونوا من المرجئة على ما سبق أن ذكرناه . ولم تذكر كتب المقالات إلا فرق المرجئة الخالصة ، ما عدا الشهرستاني الذي ذكر طرفاً منهم . وهم جميعاً متفقون على أنها خمس .

١ - أتباع يونس بن عون ، وهم يقولون : إن الإيمان لا يقبل الزيادة والنقصان .

٢ - أتباع غسان المرجي ، وهم يقولون : إن الإيمان غير قابل للزيادة والنقصان . وكل قسم من الإيمان فهو إيمان .

٣ - أصحاب أبي معاذ التومني ، وهم يزعمون : أنه لا يضر مع الإيمان معصية ما ، وأن الله تعالى لا يعذب الفاسقين من هذه الأمة .

٤ - أتباع ثوبان ، وهم يزعمون أن العصاة من المسلمين يلحقهم على الصراط شيء من حرارة جهنم ، لكنهم لا يدخلون جهنم أصلاً (٣) . وهم يقولون الإيمان إقرار ومعرفة بالله وبرسله وبكل شيء بقدر وجوده في العقل (٤) .

(١) الحود العين لشوان الحبري — مطبعة البعثة — ١٩٤٨ — ص ٢٠٣

(٢) مختصر الفرق بين الفرق للرسعتي ص ١٢٢ .

(٣) اعتقادات فرق المسلمين والعركين للرازي .

(٤) التبصير في الدين ص ٦١

٥ - أصحاب بشر المريسى ، ومرجئة بغداد من أتباعه ، وكان يقول :
الإيمان هو التصديق بالقلب واللسان .

قال ابن الراوندى : « وقد خرجت المعتزلة بأسرها من الإجماع لقولها بالمنزلة بين المنزلتين ، وذلك أنه لم يكن بين الأمة خلاف قبل ظهورهم في فساد قول من زعم أن مذنبى المقرين ليسوا بمؤمنين ولا كافرين ولا منافقين ، ولم يكن للناس إلا ثلاثة أقاويل : أحدهما قول الخوارج في الإكفار ، والثاني قول المرجئة ، والثالث قول الحسن في النفاق وكان الخوارج وأصحاب الحسن والمرجئة على أن صاحب الكبيرة فاسق فاجر . ثم تفردت الخوارج وحدها فقالت : هو مع فسقه وفجوره كافر . وقالت المرجئة وحدها : هو مع فسقه وفجوره مؤمن . وقال الحسن ومن تابعه : هو مع فسقه وفجوره فاسق » (١) .

فلا شك أن المرجئة أسبق من المعتزلة . وقد وقفوا من مسألة الإيمان والكفر موقفاً فريداً ، فهم يحكمون على التصديق دون العمل : ويقولون بأن الإيمان لا يزيد ولا ينقص .

وهذا يخالف رأى أهل السنة . قال البخارى في كتاب الإيمان : « وهو قول وفعل ، ويزيد وينقص . قال تعالى : « ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم » .

قال الكرماني في شرحه على البخارى : « قالوا الإيمان يزيد وينقص ولم يقولوا الإسلام يزيد وينقص . قال : وقال سفيان بن عيينة : الإيمان قول وفعل ، يزيد وينقص فقال له أخوه إبراهيم : لا تقل ينقص . فغضب وقال : اسكت يا صبي بل ينقص حتى لا يبقى منه شيء ! » .

قال الرازى في اعتقادات فرق المسلمين والمشركين : « وأما مذهب أهل السنة والجماعة في هذا الباب فهو أننا نقطع بأن الله تعالى سيعفو عن بعض الفساق ، لكننا لا نقطع على شخص معين من الفساق بأن الله لا بد وأن يعفو عنه » .

(١) الانتصار والرد على ابن الراوندى للخطيب المعتزلى ١٦١ - ١٦٦

نظرية المعرفة عند بعض فلاسفة المسلمين

إخوان الصفا :

إخوان الصفا جماعة سرية ، اعتنقوا مذهباً سياسياً خاصاً ، ويقال إنهم من الباطنية ، وأرادوا تغليب مذهبهم السياسى والفلسفى . ألفوا رسائل بلغت خمسين أو إحدى وخمسين رسالة طبعت فى مصر فى أربعة أجزاء . ومذهبهم الفلسفى خليط من الفلسفة اليونانية والهندية والفارسية والتعاليم الإسلامية .

ولن نبحث فى فلسفتهم إلا من ناحية خاصة هى نظرية المعرفة ، ولن نبحث فى هذه النظرية إلا ناحية خاصة منها ، وهى أصل المعرفة أفطرية هى أم مكتسبة ، أم فطرية ومكتسبة معاً ؟ .

ولا تزال هذه المشكلة قائمة منذ القديم حتى الآن . فأفلاطون من أنصار الفطرة وأرسطو من أنصار الاكتساب ، ثم نجد ديكارت فى الفلسفة الحديثة من القائلين بالفطرة على نحو آخر يخالف ما قال به أفلاطون ، على حين أن المدرسة الإنجليزية تقول بالاكتساب ، على الأخص لوك وميوم .

ونعود إلى إخوان الصفا فنقول : إن المعرفة عندهم كلها مكتسبة ، وليست فطرية . وأصل المعرفة هى الحواس . ثم هاجموا القائلين بالفطرة بأن « المعقولات التى هى فى أوائل العقول ليست شيئاً سوى رسوم المحسوسات الجزئيات المنتقطة بطريق الحواس . والدليل على ذلك قوله تعالى : « والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً » (١) .

والمقصود بالمعقولات الموجودة فى أوائل العقول ، المعرفة البدئية ، مثل الكل أعظم من الجزء ، والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية . وكثيرون من الفلاسفة والمناطق يعتبرون أن هذه البدسيات فطرية فى النفس لا يكتسبها المرء .

وقد رأينا كيف رد إخوان الصفا هذه الأوليات إلى المحسوسات ، ولم يقفوا

(١) ج ٣ ص ٣٩٢ :

عند هذا الحد بل ناقشوا رأى القائلين بأن المعرفة « مركوزة » في النفس اعتماداً على مذهب أفلاطون بما يأتي « وليس الأمر كما ظنوا ، وإنما أراد أفلاطون بقوله إن العلم تذكر أن النفس علامة بالقوة فتحتاج إلى التعليم حتى تصبح علامة بالفعل ، فسمى العلم تذكراً . ثم إن طريق التعاليم هي الحواس ، ثم العقل ، ثم البرهان » (١).

وأصحاب رسائل إخوان الصفا مخطئون في فهم أفلاطون ، لأن معنى جملة المشهورة « العلم تذكر وإلهل نسيان » أن النفس كانت تعيش مع الآلهة في عالم المثل ، فعندها معرفة بكل شيء ، ولما اتصلت النفس بالجسد نسيته ، فإذا انكشف عنها ستار المعرفة ، فإنها لا تكسب جديداً بل تتذكر ما كانت تعرفه في عالم المثل قبل اتصالها بالجسد . ومن أدلة أفلاطون على فطرة المعرفة أن الطفل يستطيع بالنظر إلى نفسه أن يكشف البراهين الهندسية ، دون حاجة إلى معلم .

على العكس من ذلك يعتقد إخوان الصفا أن النفس خالية من كل معرفة وفي ذلك يقولون : « واعلم أن مثل أفكار النفوس قبل أن يحصل فيها علم من العلوم واعتقاد من الآراء كمثل ورق أبيض نقي لم يكتب فيه شيء ، فإذا كتب فيه شيء حقاً كان أم باطلاً فقد شغل المكان ومنع أن يكتب فيه شيء آخر ، ويصعب حكه ومحوه » (٢) .

هذا المذهب شبيه بمذهب لوك الفيلسوف الإنجليزي الذي يعتبر أن أصل المعرفة الحواس وأنه « لا شيء في العقل لم يكن قبل ذلك في الحس » .

وقد أخذ إخوان الصفا بهذه النظرية لحاجتهم إليها في تغليب مذهبهم الفلسفي والسياسي ، وإقناع الناس بأرائهم . ولا يخفى أن الجمهور كان يعتقد مذهب أهل السنة أو الجماعة في ذلك الوقت . وقد حاجهم إخوان الصفا مهاجمة عنيفة فقالوا : « فينبغي لك أيها الأخ ألا تشغل بإصلاح المشايخ الهرمة الذين اعتقلوا منذ الصبا آراء فاسدة وعادات رديئة » (٣) وهذه الإشارة تستقيم مع مذهبهم في المعرفة لأن مشايخ أهل السنة اكتسبوا المعتقدات الفاسدة في نظرهم بالتعليم في الصغر ، وتستطيع جماعتهم أن تنشر تعاليمهم وآراءهم بطريقة من طرق التعليم .

(١) ج ٢ ص ٢٩٣ . (٢) ج ٤ ص ١١٤ . (٣) ج ٤ ص ١١٤ .

وعندهم أن السبيل لكسب المعلومات يكون بثلاثة طرق : الأول الحواس الخمس التي بها تدرك الأمور الحاضرة في الزمان والمكان ؛ والثاني استماع الأخبار التي ينفرد بها الإنسان دون سائر الحيوان ، يفهم بها الأمور الغائبة عنه بالزمان والمكان جميعاً ؛ والثالث طريق الكتابة والقراءة ، يفهم بها الإنسان معاني الكلمات واللغات والأقاويل بالنظر فيها ^(١).

والاعتیاد الذي يستند إلى المداومة والنظر مما يؤكد المعرفة ، ويؤدي إلى رسوخ الأخلاق . وفي ذلك يقولون : « واعلم بأن العادات الحارية بالمداومة فيها تقوى الأخلاق المشاكلة لها ، كما أن النظر في العلوم والمداومة على البحث فيها ، والدرس لها ، والمذاكرة فيها ، يقوى الخلق بها ، والرسوخ فيها ... » ^(٢)

والمحاكاة الناشئة عن الاختلاط من وسائل نقل الأفكار ، وطبع المعتقدات في النفوس . والمثال في ذلك أن كثيراً من الصبيان إذا نشأوا مع الشجعان والفرسان وأصحاب السلاح وتربوا معهم تطبعوا بأخلاقهم وصاروا مثلهم . وعلى هذا القياس يجري حكم سائر الأخلاق والسجایا التي ينطبع عليها الصبيان منذ الصغر إما بأخلاق الآباء والأمهات ... أو المعلمين والأستاذين المخالطين لهم في تصارييف أحوالهم ^(٣).

والمحاكاة تسرى من الكبير إلى الصغير ، ومن العالم إلى الجاهل ، ولذلك كانت للخواص والعلماء تقليداً وقولا ، أو كإقرار الصبيان للآباء والمعلمين تعليماً وتلقيناً ^(٤).

ومن طرق كسب المعرفة أن تؤخذ عن معلم ، لأن للمعرفة شرائط : ليس في: وسع كل إنسان: معرفتها في أول مرثباته . ومن أجل هذا يحتاج كل إنسان إلى معلم. أو مؤدب، أو أستاذ، في تعلمه وتخلقه وأقاويله واعتقاده وأعماله وصنائمه ^(٥).
فطن لإخوان الصفا إلى قيمة المعلم وضرورته في تلقين العلوم والمعارف ، ولكنهم اشترطوا في المعلم شروطاً تتلاءم مع مذهبهم ، وتخدم أغراضهم السياسية:

(١) ج ٢ ص ٢٨١ (٢) ج ١ ص ٢٣٦ (٣) ج ١ ص ٢٣٦
(٤) ج ٢ ص ٢٢٣؛ (٥) ج ٤ ص ١٨.

وتتفق مع الناية من نشر دعوتهم فقالوا: « واعلم أيها الأخ أن من سعادتك أيضاً أن يتفق لك معلم ذكي جيد الطبع ، حسن الخلق ، صافي الذهن ، محب للعلم ، طالب للحق ، غير متعصب لمذهب من المذاهب » (١).

ولا تتفق هذه الشروط إلا في جماعتهم كما صرحوا بذلك قائلين: « ثم اعلم أن أصحاب الناموس هم المعلمون والمؤدبون والأستاذون للبشر كلهم ، ومعلمو أصحاب النواميس هم الملائكة ، ومعلم الملائكة هو النفس الكلية ، ومعلمها العقل الفعال ، والله تعالى معلم الكل » (٢).

هذه كلها وسائل تساعد على كسب المعرفة . أما النفس الجزئية فهي كالورق الأبيض كما ذكروا من قبل . والنفس جوهر يخالف للجسد . والعلم والحكمة للنفس كتناول الطعام والشراب للجسد (٣).

فالنفس تقبل صور المعلومات من المحسوسات والمعقولات في ذاتها وتصورها بنكرها ، وتحفظها بالقوة الحافظة من غير أن تخلط بعضها ببعض (٤) . والأنفس الجزئية علامة بالقوة ؛ فكل نفس جزئية تكون أكثر معلومات وأحكم مصنوعات فهي أقرب إلى النفس الكلية لقرب نسبتها إليها . والنفس الكلية الفلكية علامة بالفعل (٥).

والخلاصة أن رأى إخوان الصفا في نظرية المعرفة واضح . فنندم أن المعرفة كلها مكتسبة ، ورتبوا بناء على ذلك الوسائل المؤدية إلى تحصيلها ، والتي تستقيم مع مذهبهم وتخدم غايتهم .

الفرأى :

ذكرنا نظرية المعرفة عند إخوان الصفا ، وهم فريق من الفلاسفة أرادوا أن يقرّبوا الفلسفة إلى أذهان الجمهور . وانتهينا من النظر في رسائلهم إلى أن الرأى عندهم أن المعرفة مكتسبة وليس فطرية . ثم ذكرنا طرّفاً من الوسائل التي يرونها مؤدية إلى كسب المعرفة .

(١) ج ٤ ص ١١١ (٢) ج ٤ ص ١٨ (٣) ج ٣ ص ٢٦ ، ٢٧ (٤) ج ٣ ص ٣٠ (٥) ج ١ ص ٣١٩

ونذكر الآن رأى الغزالي في المعرفة . وقد وقع الاختيار على أبي حامد الغزالي دون غيره ، لأنه يمثل طائفة المتصوفة .

وحجة الإسلام الغزالي من أعلام المسلمين وأئمة فقهاءهم ؛ تستطيع أن تعتبره فقيهاً ، وله في أصول الفقه كتاب « المستصفى » يعتبر عمدة في هذا الباب ؛ وتستطيع أن تعدّه من الأشاعرة وهم فريق من علماء الكلام . غير أن ما يجعلنا نضعه في قائمة المتصوفة أنه هو نفسه اعتبر نفسه متصوفاً ، وذلك في كتابه « المنقذ من الضلال » الذي سجل فيه تاريخ حياته ذاكرة أنه طاف بجميع المذاهب في علم الكلام والفلسفة ، فلما لم يجد فيها بغيته ، انصرف عنها إلى التصوف .

وقد اعتنق الغزالي مذهب التصوف عن روية وتفكير ، لا عن اتباع وتقليد ؛ فالغزالي يمثل عصر ازدهار التصوف . أما متأخرو المتصوفة ، بل وبعض المتصوفة في عصر الغزالي ، فقد زعموا أن الانصراف عن الدنيا أصلاً ، والابتعاد عن التحصيل سواء في ذلك تحصيل العلم أو تحصيل المعاش ، ثم الإقبال على ذكر الله في الحلول أو الحلقات التي يعقدونها في مجالسهم ، كل هذا يوصل إلى معرفة الله . ولكن الغزالي يقول بصراحة طاعناً في هذه الطريقة : « وجانب العمل متفق عليه من الصوفية ، فهو محور الصفات الردية ، وتطهير النفس من الأخلاق السيئة ، ولكن جانب العلم يختلف فيه ؛ فإن الصوفية لم يحرصوا على تحصيل المجاهدة بمحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها . والإقبال بكل همة على الله . وأما النظر فلم ينكروا وجود هذا الطريق وإفضاءه إلى المقصد ، ولكن استوعروا هذا الطريق ... فالاشتغال بتحصيل العلوم أولى فانه يسوق إلى المقصود سياقة موزناً بها » (١) .

وأفضل المعلومات وأعلاها وأشرفها هو الله الصانع ، المبدع ، الحق ، الواحد . وهذا العلم ضروري واجب تحصيله على جميع العقلاء كما قال صلى الله عليه وسلم : « طلب العلم فريضة على كل مسلم » . وهذا العلم لا ينبغي سائر العلوم ، بل لا يحصل إلا بمقدمات كثيرة لا تنظم إلا من علوم شتى (٢) ، وهذه المقدمات التي تجري منه مجرى الآلات كعلم اللغة والنحو . ومن الآلات علم كتابة الخط (٣) .

(١) ميزان المثل ص ٣٤ . (٢) الرسالة الدنية ص ٢٤ ، ٢٥ . (٣) الإحياء ج ١ ص ٢٥ .

وإلى جانب ذلك فالعلم فضيلة في ذاته وعلى الإطلاق من غير إضافة ، فإنه وحده كمال الله سبحانه . وتعرف فضيلة العلم بشمرته ، وهي القرب من الله تعالى . أما فضيلة العلم في الدنيا فالعز ، والوقار ، ونفوذ الحكم على الملوك ، ولزوم الاحترام في الطباع (١) .

والعلم الذي هو فرض عين على كل مسلم اعتقاد وفعل وترك ؛ أي اعتقاد بالله ، وفعل بما أمر الله ، وترك لما نهى عنه .

والعلم الذي هو فرض كفاية فهو كل علم لا يستغنى عنه في قوام أمور الدنيا كالطب إذ هو ضروري في حاجة بقاء الأبدان ، والحساب فإنه ضروري للمعاملات ، وقسمة الوصايا ، والموارث (٢) .

فالغزالي يقسم العلم إلى فرض عين وفرض كفاية ، وهذا التقسيم لم يكن معروفاً عند الفقهاء في صدر الإسلام ، ولا في المائة الثانية أو الثالثة ؛ ولكنه أصبح تقسيماً مقبولاً بعد القرن الخامس .

والمهم عندنا أن تبين رأى الغزالي في تحصيل العلوم ومنه نستخلص رأيه في نظرية المعرفة . والطريق إلى تحصيل العلوم على وجهين :

١ - التعليم الإنساني وهو التحصيل بالتعليم من خارج .

٢ - التعليم الرباني وهو الاشتغال بالتفكير من داخل .

والتعلم الإنساني واضح لا إشكال فيه . أما التفكير فهو « استفادة النفس من النفس الكلية . والنفس الكلية أشد تأثيراً وأقوى تعلية من جميع العلماء والفضلاء » (٣) إلى أن قال « والعلوم مركوزة في أصل النفوس بالقوة كالبدر في الأرض ، والتعلم هو إخراجها من القوة إلى الفعل » . هذا المذهب في غاية الأهمية لأنه يوضح لنا أن المعرفة فطرية ، مركوزة في النفوس . وليس ما يقوله الغزالي مبتكراً ، فهذا مذهب ابن سينا أخذه عن الأفلاطونية الحديثة .

وقد مزج الغزالي هذه الآراء الفلسفية بما يقوله المتصوفة وبما لا يخرج

(١) الإحياء ج ١ ص ١١ . (٢) الرسالة اللدنية ص ٤٨ ، (٣) الرسالة اللدنية ص ٣٩ .

عن ذلك وإنما بأسلوب آخر « وقال قوم من المتصوفة إن للقلب عيناً كما للجسد .
ففى الظواهر بالعين الظاهرة ، ويرى الحقائق بعين العقل » (١) .

«والإنسان لا يقدر أن يتعلم جميع الأشياء الجزئيات والكميات وجميع العلوم ،
بل يتعلم شيئاً : ويستخرج بالتفكر شيئاً . وإذا انفتح باب الفكر على النفس
علمت كيفية طريق التفكير ، وكيفية الرجوع بالحدس إلى المطلوب » (٢) .

وهذا المذهب فى اكتساب المعرفة عن طريق الحدس أولاً ، ثم بالفكر
والقياس والحدس ، هو مذهب ابن سينا كما هو موجود فى الشفاء والنجاة وغيرهما
من الكتب .

أما التعليم الربانى فعلى وجهين : إلقاء الوحي بأن يقبل الله تعالى على تلك
النفس إقبالا كلياً ، وينظر إليها نظراً إلهياً ، ويصير العقل الكلى كالمعلم ، والنفس
القدسية كالتلميذ ، فيحصل جميع العلوم لتلك النفس من غير تعلم وتفكر .

والوجه الثانى الإلهام وهو تذبذبه النفس الكلية للنفس الجزئية الإنسانية على
قدر صفاتها وقبولها ، وقوة استعدادها . والعلم الذى يحصل عن الإلهام يسمى علماً
لدنياً ، وهو يكون لأهل النبوة والولاية (٣) .

ويحصل العلم اللدنى باتباع الطرق الآتية :

- ١ - تحصيل جميع العلوم وأخذ الحظ الأوفر منها .
- ٢ - الرياضة الصادقة والمراقبة الصحيحة .

٣ - التفكير ، فان النفس إذا تعلمت وارتاضت بالعلم ، ثم تفكرت
فى معلوماتها بشروط التفكير يفتح عليها باب الغيب (٤) .

والغزالى قد لحأ إلى القول بالعلم اللدنى لتفسير نظرية النبوة . والفلاسفة
طريقة أخرى فى تفسير النبوة ليس هنا مجال ذكرها . ولا يكتفى الغزالى بالإيمان
بالنبوة واتصالها بالله ، ولكنه يضيف إلى ذلك الإيمان بالولاية وهى درجة أقل
من النبوة . ولا نشك فى أنه آمن بهذه النظرية ، إلا لأنه هو نفسه كان يعتقد
فى نفسه الولاية

(١) الرسالة الدنية ص ٣٠ (٢) الرسالة الدنية ص ٤٠ و ٤١

(٣) الرسالة الدنية ص ٤١، ٤٤، ٤٥ (٤) الرسالة الدنية ص ٤٨

وخلاصة مذهب الغزالي في طريق تحصيل المعرفة أن « الأولى أن يقدم طريق التعليم فيحصل من العلوم البرهانية ما للقوة البشرية إدراكه بالجهد والتعليم . فإذا حصل ذلك على قدر إمكانه ... فلا بأس بعده أن يؤثر الاعتزال عن هذا الخلق ، والإعراض عن الدنيا ، والتجرد لله » (١) . وهذا الرأي هو صورة من حياة الغزالي ، لأنه لم يطمئن إلى المعرفة إلا في آخر حياته بعد أن اشتغل بتحصيل العلوم . فالمعرفة عند الغزالي فطرية في النفس ، ولا بد في تحصيلها من التعلم أولاً ، ثم التفكير ثانياً .

ابن سينا :

ولد الشيخ الرئيس ابن سينا عام ٣٧٠ هـ وتوفي عام ٤٢٨ هـ بهمدان وقيل بأصبهان . وكتب سيرة حياته بقلمه كما فعل الغزالي في المنقذ من الضلال . هذه السير المكتوبة بأقلام أصحابها تعتبر مرجعاً هاماً في التاريخ خصوصاً من الناحية النفسية .

ونريد أن نعرض لاحية من نواحي فلسفته ، هي نظرية المعرفة ، تنمعة للبحث الذي بدأناه . فقد رأينا أن إخوان الصفا يذهبون إلى أن المعرفة كلها مكتسبة ، وأما « المعقولات التي هي في أوائل العقول فليست شيئاً سوى رسوم المحسوسات الجزئيات الملتقطة بطريق الحواس » .

ويرى ابن سينا غير هذا الرأي ، بل يذهب إلى النقيض ، أي إن المعرفة فطرية ، على الأخص الأوليات . وفي ذلك يقول : « الأوليات هي قضايا ومقدمات تحدث في الإنسان من جهة قوته العقلية من غير سبب يوجب التصديق بها إلا ذواتها إلى أن قال : وجب أن يصدق بها الذهن ابتداء بلا علة أخرى ، ومن غير أن يشعر أن هذا مما استفيد في الحزن . بل يظن الإنسان أنه دائماً كان عالماً به . ومثال ذلك : أن الكل أعظم من الجزء ، وهذا غير مستفاد من حس ، ولا استقراء ، ولا شيء آخر . نعم قد يمكن أن يفيد الحس تصوراً

(١) ميزان العمل ص ٣٨

للكل ، وللأعظم ، وللجزء . وأما التصديق بهذه القضية (يريد أن الكل أعظم من الجزء) فهو من جبلته » (١).

وعقد ابن سينا فصلاً في « شرح ألفاظ يجب التنبيه لمعانيها » منها : العلم ، والعقل ، والذهن ، والذكاء ، والحدس . قال في تعريف العقل : « اعتقاد بأن الشيء كذا ، وأنه لا يمكن أن لا يكون كذا طبعاً بلا واسطة ، كاعتقاد المبادئ الأولى للبراهين . وقد يقال لتصور الماهية بذاتها بلا تحديدها كتصور المبادئ الأولى للحد (٢) » . وسيأتي تفصيل الكلام عن العقل فيما بعد .

ومن البراهين التي يسوقها ابن سينا على أن هذه المعقولات فطرية ، ومن طبيعة العقل وأنها غير مكتسبة ، أن النفس الناطقة ، وبها يسمى الإنسان ناطقاً ، هذه القوة موجودة في كل واحد من الناس طفلاً كان أو بالغاً ، مجنوناً كان أو عاقلاً مريضاً كان أو سليماً . فأول ما يحصل في هذه القوة من المعقولات هي المسماة بـ « العقول والآراء العالية » : أعني المعاني المتحققة بغير حاجة إلى قياس وتعلم . إذ لو كان لكل واحد من المعقولات حاجة إلى تقدم علم وقياس ، لوصل الأمر إلى ما لا يتناهى . وذلك محال . وظاهر أن من المعقولات معقولات أول لا تحتاج إلى قياس وتعلم في أن تكون معقولات (٣).

ونظم ابن سينا الرأي الذي نحن بصددده في القصيدة المزوجة في المنطق حيث قال :

وبعضها مقدمات العقل كالقول أن الجزء دون الكل
حصولها لعقلنا بالفطرة لا يمكن التشكيك فيه الفكرة (٤)

هذه المعقولات الموجودة في أوائل العقول بالفطرة دون حاجة إلى تعلم ، يختص بها غفلة من العقول الأربعة التي يقسم ابن سينا العقل إليها ، وهي : العقل الهيولاني ، والعقل بالملكة ، والعقل بالفعل ، والعقل المستفاد .

(١) النجاة ج ١ ص ١٠١ (٢) النجاة ج ١ ص ١٣٧ .

(٣) رسالة في السعادة والحجج المصرة على أن النفس جوهر — حيدر آباد — ١٣٥٣ هـ — ص ٥ .

(٤) منطق المبرقين ص ١٤ .

فالعقل الهيولاني تشبيه له بالهيولى الأولى الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها ، وهى حاصلة لجميع أشخاص النوع في مبادئ فطرته .
والعقل بالملكة يسمى كذلك عندما تحصل العقولات الأولى بالفعل ، وبذلك يكون العقل الهيولاني قوة ، والعقل بالملكة فعلا .

والعقل بالفعل هو الاستعداد لتحصيل العقولات الثانية التى هى العلوم المكتسبة ، ويكون ذلك بالفكر والحس .

والعقل المستفاد هو حضور تلك العقولات بالفعل للنفس ، أو أن يحصل للمرء العقول بالفعل مُشاهداً ممثلاً في الذهن (١).

وأحب أن أثبت هنا نص ما ذكره الرازى في باب الإشارات عن هذه العقول زيادة في التحقيق والتأكيد : « إشارة : النفس الإنسانية لها قوتان : عاملة ، وهى القوة التى باعتبارها يدبر البدن ، وعاقلة ولها مراتب : فأولها كونها مستعدة لقبول الصور العقلية . وهذه المرتبة مسماة بالعقل الهيولاني . وثانيها أن تحصل فيها التصورات والتصديقات البديهية ، وهى العقل بالملكة . وهذه المرتبة مختلفة بحسب كية تلك البديهيات وبحسب كيفية قوة النفس على الانتقال منها إلى المطالب . وثالثها أن يحصل الانتقال من تلك المبادئ إلى المطالب الفكرية البرهانية إلا أن تلك الصور لا تكون حاضرة بالفعل . ورابعها أن تكون تلك الصورة حاضرة بالفعل ينظر إليها صاحبها وهى العقل المستفاد . » (٢)

ويبدو لنا أن الدكتور جميل صليبا لم يكن دقيقاً في فهم ابن سينا ، ولهذا ثبت ما ذكره في رسالته وناقشه بعد ذلك . قال : فالنفس تنزع العقولات المجردة من المحسوسات الشخصية بواسطة العقل الهيولاني ، ثم تنظمها بحسب ما في العقل بالملكة من العقولات الأولى ، وما تستخرجه من العقولات الثانية . ولكن العقل الذى تشرق عليه العقولات هو العقل المستفاد (٣).

(١) إشارات ابن سينا شرح الطوسي والرازى الطبعة الحبرية ض ١٥٤ - ١٦٠

(٢) باب الإشارات للرازى - مطبعة السعادة ١٤٢٦ هـ ص ١٧

(٣) أفلاطون الى ابن سينا : الدكتور جميل صليبا - دمشق - الطبعة

ووجه الخطأ فيما ذكره يقع فيما يأتي :

١ - قوله إن النفس تنزع المعقولات المجردة بواسطة العقل الهولاني ، إذ أن رأى ابن سينا أن العقل الهولاني هو الاستعداد لقبول الصور العقلية ، ولا يتم هذا الانتزاع إلا بالعقل المستفاد وله سبيل آخر نذكره فيما بعد .

٢ - والخطأ الثاني قوله « تنظمها بحسب ما في العقل بالملكة من المعقولات الأولى » . وهذا التنظيم لم يقل به ابن سينا . ثم لم يبين لنا الدكتور صليبا هل المعقولات الأولى مكتسبة أم فطرية ؟ .

٣ - والخطأ الثالث قوله « ولكن العقل الذي تشرق عليه المعقولات هو العقل المستفاد » ، ذلك أن ابن سينا يرى أن الإشراق يكون في العقول الأربعة ، ولكن منه إشراق بعيد ، ومنه إشراق قريب . وفي ذلك ينص الرازي في الباب : « القوة على هذا الاتصال منها بعيدة ، وهو العقل الهولاني . ومنها قوة كاسبة وهي العقل بالملكة . ومنها قوة تامة الاستعداد لها أن تقبل بالنفس إلى جهة الإشراق متى شئت بملكة متمكنة وهي المسماة بالعقل بالفعل . وأما الاتصال التام فهو العقل المستفاد » (١) .

هذه الإشارة مما هذب فيه الإمام الرازي كتاب الإشارات . أما الإشارة الأصلية فقد جرت كما يأتي : « هذا الاتصال علة قوة بعيدة هي العقل الهولاني ، وقوة كاسبة هي العقل بالملكة ، وقوة تامة الاستعداد لها أن تقبل بالنفس إلى جهة الإشراق متى شئت بملكة متمكنة وهي المسماة بالعقل بالفعل » (٢) .

فابن سينا وقف في إشارته عند الكلام على الاتصال عند العقل بالفعل ، على حين يرى الرازي أن الاتصال التام يكون بالعقل المستفاد .

ونعود إلى تحقيق البحث الذي نحن بصددده وهو : أيكسب الإنسان المعقولات الأولى عن المحسوسات ، أم هي موجودة بالفطرة ؟ وإذا كانت فطرية فمن أين جاءت ؟

أجاب ابن سينا عن هذه الأسئلة بأن « المعاني الكلية الأولية المتعلقة

(١) لباب الإشارات ص ٧٩ (٢) الإشارات ص ١٦٠

بما حصلت في النفس فاما أن تحصل بتصفح الخزيات ، أو بفيض يتصل بها علوي عن طريق الإلهام ، ولكن المعاني الكلية الأولية لو كانت مستفادة باستقراء الخزيات لما كانت بها ثقة ، بل وما كانت كليات بالحقيقة » (١).

فنحن نرى أن ابن سينا طرح المسألة على بساط البحث ، ووجد أن الوصول إلى المعاني الكلية الأولية ، سواء أكانت المبادئ الأولى للبراهين أم للحد كما ذكرنا في تعريف العقل ، تكون بطريقتين : الأولى تصفح الخزيات وهو استقراء المحسوسات . والثاني الفيض العلوي وطريق الاتصال . ثم أنكر ابن سينا طريق الحواس ، وآثر طريق الفيض . ودليله على ذلك الثقة الحاصلة في الأوليات وأن هذه الثقة فيها ، هي الدليل عنده على أنها ليست من اكتساب أنفسنا بل من جوهر خارج عنه . إذ « من البين أن هذه المعاني هي في غاية الصحة والثقة وهي علة الثقة لغيرها ، فإذا حصلها بفيض علوي ، ونور إلهي يتصل بها ، فيخرجها من حد القوة إلى حد الفعل . وبالاتحاد بالفيض يعقل » (٢).

ومن أدلة ابن سينا على وجود المعاني الكلية وجوداً حقيقياً خارجاً عنا ، نكتسبها النفس بالاتصال ، أن الصور العقلية تنسى بعد إدراكها ، فأين تذهب ؟ فإن قيل إن هناك شيئاً كالخزانة تحفظ فيه الصور العقلية بعد نسيانها فهذا حال « لأن النفس جوهر مجرد ، فلا يمكن أن ينقسم إلى قسمين يكون أحدهما مدركاً والثاني خزانة . فلم يبق إلا أن يقال إن ههنا شيئاً خارجاً عن جوهرنا فيه الصور المعقولة بالذات . فإذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ارتسم منه فينا الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد » .

هذا الاتصال يكون بالعقل الفعال .

وجملة القول . - كما يقول الطوسي في شرح الإشارات - « أنا إذا علمنا شيئاً فقد حصلت حقيقته فينا . فإذا غبنا عن ذلك المعلوم استحال أن تكون حقيقته باقية فينا ؛ إذ لا معنى للعلم إلا حصول تلك الصورة في النفس . فتي كانت تلك الصور باقية في النفس استحال أن لا تكون النفس شاعرة بها . ثم إن تلك

(١) رسالة في السعادة ص ١٣ .

(٢) رسالة في السعادة ص ١٣ .

الصور إما أن تكون متحفظة في قوة أخرى ، وهي خزانة لأنفسنا ، وهذا محال ، لأن تلك الخزانة إن كانت موجودة في أنفسنا كانت الصور الموجودة فيها موجودة في أنفسنا ، فيعود المحال ، وإن لم يكن موجوداً في نفوسنا فهو موجود مبين لنفوسنا ، ويجب أن يكون بحيث تفيض عنه هذه الصور على نفوسنا عند اتصال نفوسنا به . وذلك الشيء يجب أن يكون عقلاً بالفعل ، وهو العقل الفعال (١) .

نظريّة المعرفة عند الفارابي :

أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان الفارابي . نسبة إلى مدينة فاراب ، وهي إحدى مدن الترك فيما وراء النهر ، فيلسوف المسلمين ، والمعلم الثاني ، فهو إلى فلاسفة الإسلام كما كان أرسطو - المعلم الأول - إلى فلاسفة اليونان . سئل الفارابي : من أعلم أنت أم أرسطو؟ فقال : لو أدركته لكنت أكبر تلامذته .

يقصّ علينا ابن سينا أنه حفظ كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو عن ظهر قلب دون أن يفهمه إلى أن وقع إليه كتاب الفارابي « تحقيق غرض أرسطو في كتاب ما بعد الطبيعة » فانفتحت له مغاليق فلسفة أرسطو . فهذه شهادة ابن سينا - وهو الفيلسوف صاحب الصدارة في الفلسفة - للمعلم الثاني الفارابي .

توفي عام ٣٣٩ هـ في دمشق في صحبة سيف الدولة الحمداني الذي أكرمه ، وعرف موضعه في العلم ، ومنزلته من الفهم .

وله تأليف كثيرة منها « مقالة في معاني العقل » نستخلص منها رأيه في المعرفة .

وقد تأثر الفارابي بخطى أستاذه أرسطو في هذا الصدد ، مع بعض التغيير كما يجرى عليه أغلب المفسرين . وسنغني في هذا الصدد ببيان أوجه الخلاف بين المعلمين .

قال الفارابي عن العقل : « إن اسمه يطلق على أشياء كثيرة : الأول الشيء الذي به يقول الجمهور في الإنسان إنه عاقل . الثاني العقل الذي يردده المتكلمون على أنفسهم فيقولون هذا مما يوجب العقل ، وينفيه العقل . الثالث العقل الذي يذكره أرسطو في كتاب البرهان . والرابع العقل الذي يذكره في المقالة السادسة

(١) الاشارات ص ١٥٩ ، ١٦٠ .

من كتاب الأخلاق . والخامس العقل الذى يذكره فى كتاب النفس . والسادس العقل الذى يذكره فى كتاب ما بعد الطبيعة « (١) .

وقد أحسن الفارابى صنعاً بالتنبيه على معنى العقل الشائع على ألسنة الجمهور الدين « يعنون بالعاقل من كان فاضلاً جيد الروية فى استنباط ما ينبغى أن يؤثر من خير ، أو يجتنب من شر » .

وكذلك أحسن صنعاً بتعريف معنى العقل عند المتكلمين حتى يبنى اللبس عن هذا اللفظ . وما يدل عليه من معان مختلفة حين يستعمل فى الفلسفة . والمتكلمون « إنما يعنون به المشهور فى بادية الرأى عند الجميع . فان بادية الرأى المشترك عند الجميع أو الأكثر يسمونه العقل » .

ولا يخلو هذا التنبيه الذى لحا إليه الفارابى من سبب ، ذلك أن المتكلمين — كما يقول الفارابى — « يظنون بالعقل الذى يرددونه فيما بينهم أنه هو العقل الذى ذكره أرسطو فى كتاب البرهان ، ولكنك إذا استقرت ما يستعملونه من المقدمات الأولى تجدها كلها مقدمات مأخوذة من بادية الرأى المشترك » .

وعند الفارابى أن العقل الذى يذكره أرسطو فى كتاب البرهان « إنما يعنى به قوة النفس التى بها يحصل للإنسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية لا عن قياس أصلاً ، ولا عن فكر ، بل بالفطرة والطبع ، أو من صاه ، ومن حيث لا يشعر من أين حصلت ، وكيف حصلت » .

ومن الواضح هنا أن الفارابى يعتقد بأن المقدمات الكلية الضرورية موجودة فى العقل بالفطرة . ولكن الوجه الثانى للمسألة ، وهو ما ذكره من أنها تحدث فى الصبا من حيث لا يشعر المرء من أين أو كيف حصلت ، يبين لنا أن الفارابى لا يجزم بفطرة الأوليات والبدهييات ، بل يجوز حللوها بالكسب دون أن يعرف حلاً صحيحاً لهذه المسألة . وهذا الموقف يختلف عن موقف غيره من الفلاسفة مثل ابن سينا ، وقد رأينا فى البحث السابق كيف يجزم بذلك بما لا يحتمل الشك فى أكثر كتبه .

(١) الجمع بين رأى الحكيمين — مطبعة السعادة — ص ٥٥ .

غير أننا إذا تصفحنا ما كتبه الفارابي في مواضع أخرى من مؤلفاته وجدنا أنه يميل إلى تأييد المذهب الثاني ، ويلتمس له الأدلة ، ونعني حصول المعرفة البديهية عن كسب ، لا عن فطرة .

قال - بصدد الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو ما يأتي - : ونذكر هذا النص الطويل لما له من أهمية في الموضوع الذي نحن بسبيله فنقول : « من البين الظاهر أن للطفل نفساً عالمة بالقوة ، ولها الحواس آلات الإدراك ، وإدراك الحواس إنما يكون للجزئيات ، وعن الجزئيات تحصل الكلّيات ، والكلّيات هي التجارب على الحقيقة . غير أن من التجارب ما يحصل عن قصد ، وقد جرت العادة بين الجمهور بأن يسمى التي تحصل من الكلّيات عن قصد بتقدمة التجارب . فأما التي تحصل عن الكلّيات للإنسان لا عن قصد ، فلما أن لا يوجد لها اسم عند الجمهور ، لأنهم لا يعنونها ، ولما أن يوجد لها اسم عند العلماء فيسمونها أوائل المعارف ، ومبادئ البرهان ، وما أشبهها من الأسماء . وقد بين أرسطو في كتاب البرهان أن من فقد حساً ما ، فقد فقد علماً ما . فالمعارف إنما تحصل في النفس بطريق الحس . ولما كانت المعارف إنما حصلت في النفس عن غير قصد أولاً فأولاً ، فلم يتذكر الإنسان ، وقد حصل جزء وجزء منها ، فلذلك قد يتوهم أكثر الناس أنها لم تزل في النفس ، وأنها تعلم طريقاً غير الحس . فإذا حصلت من هذه التجارب في النفس ، صارت النفس عاقلة ، إذ العقل ليس هو شيئاً غير التجارب » (١).

وهكذا يفضي بنا الفارابي في هذا التحليل البديع مؤيداً نظريته ، حتى ينتهي إلى تعليل رأي أفلاطون المشهور « العلم تذكر والجهل نسيان » بأنه تذكر ما كان في نفسه قديماً ، أي ما اكتسبه منذ الصبا .

وتظهر حيرة الفارابي في مقدمة كتاب تحصيل السعادة حيث يقول : إن العلوم منها ما يحصل للإنسان منذ أول أمره من حيث لا يشعر ، ولا يدرى كيف ومن

(١) المرجع السابق ص ٢٠

أين حصلت ، وهى العلوم الأول ومنها ما يحصل بتأمل ، وعن فحص واستبانة ، وعن تعليم وتعلم » (١).

كيف ومن أين حصلت العلوم الأول ؟

أجاب الفارابى عن هذين السؤالين بشكل آخر فى كتاب « آراء أهل المدينة الفاضلة » . ونقصد بالشكل الحديد أنه تحليل فلسفى للموضوع على حين أن ما جاء فى كتاب الجمع بين رأى الحكيمين تحليل نفسانى أو « سيكولوجى » . وخلاصة رأى الفارابى أن الأصل فى المعقولات الأول المحسوسات ، ولكنها لا تخرج إلى منزلة المعقولات إلا بمساعدة العقل الفعال . وإليك نص ما ذكره زيادة فى الإيضاح والبيان : « وفعل العقل المفارق فى العقل الحيوانى شبيه فعل الشمس فى البصر ، فلذلك سعى العقل الفعال . ويسمى العقل الحيوانى العقل المتفعل . وإذا احتدل فى القوة الناطقة عن العقل الفعال ذلك الشئ الذى منزلة منها منزلة الضوء فى البصر ، حصلت المحسوسات حينئذ عن التى هى محفوظة فى القوة المتخيلة معقولات من البتة الناطقة . وبلك هى المعقولات الأولى التى هى مشتركة لجميع الناس ، مثل أن كل أعظم من الجزء . وأن المقادير المساوية للشئ الواحد متساوية » (٢).

ونعود إلى الكلام عن أنواع العقول الأخرى التى ذكرها الفارابى . ففى شئ من الإنجاز :

العقل الذى ذكره أرسطو فى كتاب الأخلاق ، فالمتصور منه العقل العمل الذى يحصل بالمواطبة على اعتياد شئ ، وعلى طول تجربة شئ . وهذا العقل يرتبط مع الإنسان طول عمره ... ويتفاضل الناس فى هذا الجزء من النفس الذى سماه عقلاً تفاصلاً متناوباً .

أما العقل الذى ذكره أرسطو فى كتاب النفس فإنه جعله على أربعة أنواع : عقل بالقوة ، وعقل بالفعل . وعقل مستفاد ، وعقل فعال .

(١) تحصيل السعادة - حيدر آباد ١٣٤٥ هـ ص ٢

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة - مطبعة النيل ١٣٢٣ هـ ص ٦٤ ، ٦٥ .

والعقل بالقوة هو الاستعداد لانتراع « ماهيات الموجودات كلها وصورها ،
دون موادها فتجعله كلها صورة لها » .

والعقل بالفعل هو حصول صور الموجودات ؛ فإذا حصلت فيه المعقولات
التي انتزعها عن المواد صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل ، وقد كانت قبل
أن تنتزع عن موادها معقولات بالقوة » .

وهنا يلاحظ الفارابي أن المعقولات التي كانت بالقوة معقولات ، تختلف
عن المعقولات بالفعل ، لأنها حين كانت بالقوة فهي « صور في مواد من خارج
النفس » وإذا حصلت معقولات بالفعل ، فإن وجودها في نفسها ليس وجودها
من حيث هي معقولات بالفعل ، وسبب ذلك هو ارتفاع كثير من المعقولات عنها
كالأين والكيف الخ » (١) .

« والعقل بالفعل متى عقل المعقولات التي هي صور له من حيث هي
معقولة بالفعل ، صار العقل الذي كنا نقوله أولاً إنه العقل بالفعل ، هو الآن
العقل المستفاد » .

ثم أفرد الفارابي فقرة خاصة بالعقل الفعال قائلا : « انه صورة مفارقة
لم تكن في مادة ولا تكون أصلاً وهو الذي جعل المعقولات التي كانت
معقولات بالقوة ، معقولات بالفعل . ونسبة العقل الفعال إلى العقل الذي بالقوة
كنسبة الشمس إلى العين التي هي بصر بالقوة ما دامت في الظلمة » .
هذا ما أثبتته الفارابي نسبة لأرسطو ، وأخذاً عنه ، فإلى أي حد فهم الفارابي
أرسطو ؟

وهذه الآراء أهي حقاً آراء أرسطو ، أم آراء المفسرين الذين جاءوا
بعد أرسطو ؟ .

وهذا يقتضي منا الرجوع إلى التاريخ .

ومن الفائدة أن نتبع هذا التاريخ لنلمح خلاله تطور الرأي منذ عهد

(١) مقالة العقل من ١٠ ، ٩

اليونان إلى عصر المسلمين . ولا يفوتنا في هذه المناسبة أن نذكر أن الفارابي يعتبر أول من فهم أرسطو فهماً جيداً ، وأول من بسط فلسفته عند المسلمين ، ولهذا السبب سمي بالمعلم الثاني . قال ابن قيم الجوزية : « والمقصود أن الملاحدة درجت على أثر هذا المعلم الأول ، حتى انتهت نوبتهم إلى معلمهم الثاني أبي نصر الفارابي » . وذكر ابن خلكان أن الفارابي « تناول جميع كتب أرسطو وتمهر في استخراج معانيها والوقوف على أغراضه فيها . ويقال إنه وجد كتاب النفس لأرسطو وعليه مكتوب بخط أبي نصر الفارابي » إلى قرأت هذا الكتاب مائة مرة » .

ويروى عنه أنه سئل من أعلم الناس بهذا الشأن أنت أم أرسطو؟ فقال : « لو أدركته لكنت أكبر تلامذته » وقال القاضي صاعد في طبقاته : إن الفارابي « بذ جميع أهل السلام ، وأربى عليهم في التحقيق فيها (أى صناعة المنطق) وشرح غامضها ، وقرّب تناوّلها في كتب صحيحة العبارة ، لطيفة الإشارة ، منبهاً على ما أغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل وأنحاء التعاليم » .

فنحن إذ نعتبر الفارابي أول فلاسفة المسلمين على التحقيق، نأخذ برأى المؤرخين المسلمين أنفسهم . ورأى المحدثين مثل الدكتور ابراهيم بيوى مذكور في كتابه « منزلة الفارابي في الفلسفة الإسلامية » (١).

ونظريّة العقل التي ذكرها الفارابي هي نفس النظرية التي ذكرها أرسطو في الجزء الثالث من كتاب النفس مع تعديلات رآها ، وأخذها عن المفسرين الذين فسروا أرسطو .

ويحسن أن نبدأ بترجمة نص ما ذكره أرسطو بعنوان العقل الفعال في كتاب النفس ، ليكون مرجعاً إلينا فيما نكتب ؛ قال « ولكن حيث إنه في جميع الأمور الطبيعية نميز أولاً شيئاً يكون مادة لكل جنس ١ ، وهذا هو ما بالقوة جميع أفراد الجنس (ثم بعد ذلك شيئاً آخر يكون علة وفاعلاً لأنه يحدّثهما جميعاً . والمثال

(١) La Place d'Al. Farabi dans l'école Philosophique Musulmane.

وقد عقد المؤلف فصلين طويلين عن العقل ونظرية الاتصال يحسن بمن يرد التوسع الرجوع اليه .

فى ذلك هو الفن بالنسبة للهوى . فن الضرورى كذلك وجود هذا التمييز فى النفس . ذلك أننا نميز فى النفس العقل الشبيه بالهوى من جهة ، لأنه يصبح جميع المعقولات ، ومن جهة أخرى العقل الشبيه بالعلة الفاعلة لأنه يحدث جميع الأشياء ؛ إذ أنه نوع من الوجود شبيه بالضوء ؛ لأن الضوء يحول الألوان بالقوة إلى ألوان بالفعل .

وهذا العقل هو العقل المفارق اللامنفعل ، الذى لا يشوبه شىء ، لأنه فى جوهره فعل ؛ ذلك أن الفاعل أسمى دائماً من المنفعل ، والمبدأ أسمى من الهوى . والعلم بالفعل متحد بموضوعه ، وعلى العكس فإن العلم بالقوة متقدم فى الفرد ... فإذا فارق العقل أصبح بالضرورة خلاف ما كان ، والعقل المفارق وحده هو الخالد الأزل (ومع ذلك فأننا لا نتذكر لأن العقل الفعال لا منفعل على حين أن العقل المنفعل فاسد) وبدون العقل الفعال لا شىء يعقل .

وهناك خلاف كبير بين المترجمين المحدثين على نص أرسطو ، ومرجع هذا الخلاف إلى صعوبة النص واختصاره وتركيزه ، ثم إلى اختلاف المفسرين القدماء مثل الاسكندر ، وثامسطيوس ، وثاوفراسطس ، وغيرهم . فإذا كان الأمر كذلك فليس من الغريب أن ينحو الفارابى نحواً خاصاً فى فهم نظرية العقل عند أرسطو ، وليس من الغريب أن يفهمها غيره من الفلاسفة الإسلاميين على غير هذا النحو .

وتنظيماً للبحث نذكر أهم الموضوعات التى تنتهى إليها نظرية العقل عند أرسطو والمفسرين ، ثم نناقشها بعد ذلك ، وهى :

- ١ — انقسام العقل ، إلى عقليين : المنفعل والفعال .
 - ٢ — خلود العقل الفعال وفساد العقل المنفعل .
 - ٣ — مفارقة العقل الفعال .
 - ٤ — وحدة العقل الفعال .
 - ٥ — اتصال العقل الفعال بالعقول الإنسانية .
- ونتكلم الآن عن النقطة الأولى وهى أقسام العقل .

ومن الواضح في ترجمة النص السابق أن أرسطو يجعل العقل عقليين : المنهائي والفعال ، بينما الفارابي ومن جاء بعده مثل ابن سينا وابن رشد وغيرهما ، يجعلون العقل على أربعة أنحاء ، أو أربعة عقول .

وعند الفارابي أنها عقل بالقوة ، وعقل بالفعل ، وعقل مستفاد ، وعقل فعال . أما ترتيب العقول وأسمائها عند ابن سينا فهي مختلفة عنها عند الفارابي ؛ فهي : العقل الهولائي ، والعقل بالملكة : والعقل بالفعل ، والعقل المستفاد .

وأول من تكلم من المفسرين في نظرية العقل وتوسع فيها هو الإسكندر الأفروديسي . وعندده أن العقل المنفعل ، ويسمى العقل المادي أو الهولائي كما يسميه العرب ، ليس فيه شيء بالفعل بل كله بالقوة . وسبب ذلك أنه ليس شيئاً قبل أن يعقل ، فإذا عقل اتحد بالموضوع . فالعقل الهولائي ليس إلا الاستعداد لقبول المعاني أو المعقولات . كالشمع الخالي من كل نقش . ومع ذلك فتشبهه العقل بالشمع . فيه كثير من المحاز : لأن الشمع مادة ، والعقل المنفعل قوة فقط (١) .

هذا هو رأي الإسكندر الأفروديسي في كتاب النفس . والراجع ، إن لم يكن من المؤكد . أن الفارابي أخذ عن الإسكندر لا عن أرسطو . لما بين كليهما من تشابه شديد .

ويكفي أن ننظر في نص الفارابي الذي يتحدث في عن تشبيه العقل بالشمعة ليزداد عندنا هذا اليقين . قال : « إلا أنك إذا توهمت مادة ما جسمانية مثل شمعة ما فانتقش فيها نقش ، فصار ذلك النقش وتلك الصورة في سطحها وعمقها ، واحتوت تلك الصورة على المادة بأسرها ، حتى صارت المادة بجمليتها كما هي بأسرها هي تلك الصورة بأن شاعت فيها الصورة ، فرب وملك من تفهم معنى حصوله صور الأشياء في تلك الذات التي تشبه مادة وموضوعاً لتلك الصورة ، وتفرق سائر المواد الجسمانية بأن المواد الجسمانية إنما تقبل الصور في سطوحها

Renan-Averroes et L'Averroisme, p. 128-129. (١)

فقط ، دون أعماقها . وهذه الذات ليست تبقى ذاتها متميزة عن صور المعقولات حتى تكون لها ماهية منحازة ، وللصور التي فيها ماهية منحازة ، بل هذه الذات نفسها تصبح تلك الصور ، كما لو توهمت النقش والجلقة التي تخلق بها شمعته ما مكعبة أو مدورة ، فتغوص تلك الخلقة فيها ، وتشيع وتحتوى على طولها وعرضها وعمقها بأسرها . فحينئذ تكون تلك الشمعة قد صارت هي تلك الخلقة بعينها ، من غير أن يكون لها انحياز بماهيتها دون ماهية تلك الخلقة بعينها . فعلى هذا المثال ينبغي أن تتفهم حصول صور الموجودات في تلك الذات التي سماها أرسطوطاليس في كتاب النفس عقلا بالقوة . فهي ما دامت ليس فيها شيء من صور الموجودات فهي عقل بالقوة ^(١) .

فهذا التشبيه بالشمعة ، مع التنبيه إلى ما بين الشمعة والعقل من فوارق هو بذاته ما نص عليه ونبه إليه الاسكندر كما رأينا .

واتحاد العقل بالموضوع يكون بالعقل الفعال فقط ، وفي ذلك يقول أرسطو «والعلم بالفعل متحد ^(٢) بموضوعه» . أما الإسكندر فانه يجعل العقل الهولاني خالياً من المعقولات ، فاذا عقل اتحد بالمعقول . ثم عاد الإسكندر فقال : إن العقل الهولاني استعداد وحسب .

وأخذ الفارابي هذا الرأي وسار معه إلى نهايته المنطقية ، فجعل العقل بالقوة هو العقل قبل أن يحصل فيه شيء من المعقولات ، أما بعد انتزاع المعقولات فانه يصبح عقلا بالفعل .

ثم وحد بين العقل والعامل والمعقول . وإليك نص ما قاله : « فاذا حصلت فيه المعقولات التي انتزعها عن المواد ، صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل ، وقد كانت من قبل أن ينتزع عن موادها معقولات بالقوة . فهي إذا انتزعت حصلت معقولات بالفعل ، بأن حصلت صوراً لتلك الذات ، وتلك الذات إنما صارت عقلا بالفعل بالتالي هي بالفعل معقولات ، فلها معقولات بالفعل ،

(١) مقالة العقل للفارابي ص ٩ .

(٢) في النص اليوناني « هو موضوعه » .

وأنها عقل بالفعل شيء واحد بعينه ، ومعنى قولنا فيها إنها عاقلة ليس هو شيء غير أن المعقولات صارت صوراً لها على أنها صارت هي بعينها تلك الصور . فاذن معنى قولنا : أنها عاقلة بالفعل ، وعقل بالفعل ، ومعقول بالفعل على معنى واحد بعينه « (١) » .

ذكرنا الخلاف بين الفارابي والمعلم الأول على تقسيم العقل ؛ ذلك أن أرسطو يقول بعقلين : المنفعل والفعال ، بينما الفارابي يجعل العقول أربعة : العقل بالقوة ، والعقل بالفعل ، والعقل النعال ، والعقل المستفاد ، ولا يتقيد الفارابي بهذه الأسماء إذ يقول في بعض مؤلفاته عن العقل بالقوة إنه الهولاني ، وعن العقل بالفعل إنه بالملكة . وحينئذ نرى أن تسمية ابن سينا للعقول ليست جديدة بل مأخوذة من المعلم الثاني .

ونتفل الآن إلى الكلام على النقطة الثانية من موضوعنا وهي فساد العقل المنفعل ، وخلود العقل الفعال في رأي أرسطو ، ثم نرى رأي الفارابي في هذه المسألة . ويحسن أن ننقل إليك ما ذكره الفارابي عن هذا الشأن قال : « ولهذا العقل مراتب يكون مرة عقلاً هولانياً ، ومرة عقلاً بالملكة ، ومرة عقلاً مستفاداً ، وهذه القوى التي تدرك المعقولات جوهر بسيط وليس بجسم ، ولا يخرج من القوة إلى الفعل ولا يصير عقلاً تاماً إلا بسبب عقل مفارق وهو العقل الفعال الذي يخرج من الفعل ... وهو مفارق للمادة يبقى بعد موت البدن ، وليس فيه قوة قبول الفساد ، وهو جوهر أحدي ، وهو الإنسان على الحقيقة ، وله قوى تنبعث منه في الأعضاء ، وظهوره من واهب الصور » .

ورأي الفارابي في هذه الفقرة السابقة التي نقلناها عن عيون المسائل ، أوضح من رأيي . في مقالة العقل . قال : « وأما العقل الفعال الذي ذكره أرسطو باليس في المقالة الثالثة من كتاب النفس ، فهو صورة مفارقة لم تكن في مادة ، ولا تكون أبداً ، وهو بنوع ما عقل بالفعل ، قريب الشبه من العقل المستفاد »

(١) مقالة العقل ص ٩ و ١٠ .

والفارابي في مقالة العقل أقرب إلى روح أرسطو ، بينما رأيه في عيون المسائل.
نقل عن الإسكندر الأفروديسي وغيره من المفسرين .

وعندما ذكرنا ترجمة نص كلام أرسطو في كتاب النفس وجدنا أنه يجعل
العقل المنفعل فاسداً ، والفعال خالداً .

ولا يفوتنا أن نذكر أن الفارابي يسمي العقل بالقوة أو الهيولاني عقلاً منفعلاً
كما سماه أرسطو ، وفي ذلك يقول في كتاب آراء المدينة الفاضلة « ويسمى العقل
الهيولاني العقل المنفعل » .

ولا نستطيع أن نستخلص رأى الفارابي عن العقل الهيولاني أهو فاسد
أم خالد ؟ أما رأيه في العقل الفعال فهو صريح إذ يقول « وليس فيه قوة قبول
الفساد » كما نص في عيون المسائل ، غير أن قوله : « وهذه القوى التي تترك
المعقولات جوهر بسيط وليس بجسم » يجعلنا نشعر أنه يعتقد بأن العقل الهيولاني
أو المنفعل غير فاسد أيضاً .

ويزيد في اعتقادنا هذا أن الفارابي يفصل فصلاً تاماً وتمييزاً واضحاً بين
المحسوس والمعقول ، أو المادة والروح . ولما كانت المادة فاسدة والروح خالدة ،
وليس العقل مادياً فهو إذن خالد في شطريه المنفعل والفعال .

وإليك نص ما ذكره بشأن الفصل بين المحسوس والمعقول :

« ليس من شأن المحسوس من حيث هو محسوس أن يعقل ، ولا من شأن
المعقول من حيث هو معقول أن يحس ، ولن يستقيم الإحساس إلا بآلة جسمانية
فيها تشبّع صور المحسوس تشبّعاً مستصحباً للواحق الغريبة ، ولن يستقيم الإدراك
العقلي بآلة جسمانية ، فإن المتصور فيها مخصوص ، والعام المشترك فيه لا يتقرر
في منقسم ، بل الروح الإنسانية هي التي تتلقى المعقولات بقبول جوهر غير جسماني
وليس بتميز ولا بمتمكن ، بل غير داخل في وهم ، ولا يدرك بالحس ، لأنه من
حيز الأمر » .

غير أن للمسألة وجهاً آخر ؛ ذلك أن العقل الهيولاني متصل بالفرد وليس
مفارقاً ، فهو يظهر بظهوره ويموت بموته ، وفي هذه الحالة يكون العقل الهيولاني
فاسداً .

وندع هذه المسألة جانباً وهي فساد العقل الهيلواني لأن رأى الفارابي عنها غير صريح كما قدمنا ، وننتقل إلى الكلام عن العقل المفارق وهو الفاعل .
ومن الواضح أن الفارابي لم يأخذ في هذه المسألة برأى أرسطو بل برأى المفسرين كما سنبين لك .

ذلك أن أرسطو لم يبسط رأيه بسطاً وافياً شافياً ، أو واضحاً لا يقبل التأويل . يقول أرسطو « لا يكون العقل عقلاً صحيحاً إلا حينما يفارق » .

وقد اعتمد المفسرون على هذا الرأى الغامض المختصر فوصلوا به إلى نهايته المنطقية المحتومة . فقالوا إنه لا يفارق حيناً ويفارق حيناً آخر ، بل يفارق في جميع الأحيان . وقالوا إنه يفارقنا بمعنى أنه منا ثم يفارقنا ، بل هو جوهر ليس منا يفيض علينا من الخارج ، فهو جوهر إلهي . وهذا العقل هو الذى يهتدى الإنسان ويضيء له المعقولات .

هذا هو تفسير الإسكندر وثامسطيوس وفيلوبون وسائر المفسرين اليونان ، وجميع فلاسفة العرب دون استثناء .

فان قيل : إن هذا المذهب لا يتلاءم مع مذهب المشائين وفلسفة أرسطو . قلنا : إن أرسطو لم يتخرج أن يأخذ من أصحاب الفلسفة السابقين عليه بعض الآراء وضمها مذهب العام ، ونخص بالذكر بصدد العقل ما أثبتته لانكساجوراس ، دون أن يعنى أرسطو بالالتفات إلى مناقضة رأى أنكساجوراس للمذهب العام الأرسطوطاليسى .

فهذه الثغرة التى فتحتها أرسطو في فلسفته ، يضيف إليها نزعة المفسرين الدينية ، وهى التى أوحى إليهم أن يأخذوا من أرسطو ما قاله عن مفارقة العقل ، ثم يولفوا نظرية تتلاءم مع رأيهم في الدين .

أما قول الفارابي إن العقل الفاعل « جوهر أحدى وهو الإنسان على الحقيقة وظهوره من واهب الصور » فأخوذ عن المفسرين لا عن أرسطو . وكذلك قوله في « فصوص الحكم » : « الروح الإنسانية هى التى تتمكن من » .

تصور المعنى بحده وحقيقة . وذلك بقوة لها تسمى العقل النظرى . وهذه الروح كرامة ، وهذا العقل النظرى كصقالها . وهذه المعقولات ترسم فيها من الفيض الإلهى كما ترسم الأشباح فى المرايا الصقيلة إذا لم يفسد صقالها طبع .

وقال فى موضع آخر : « الحس تصرفه فيما هو من عالم الخلق ، والعقل تصرفه فيما هو من عالم الأمر . وما هو فوق الخلق والأمر فهو محتجب عن الحس والعقل ، ليس حجاب به غير انكشافه » .

قال ابنان فى كتابه عن ابن رشد وفلسفته : « إن الإسكندر الأفروديسى هو أول وأعظم المفسرين لنظرية العقل التى وردت فى الجزء الثالث من كتاب النفس لأرسطو . ويتضح من كلام ثامسطيوس أن جدلا طويلا شاع فى بدء القرون الوسطى حول هذه النظرية . وعندهما أن العقل المفارق خارج عن الإنسان وأنه واحد فى أصله أى الله ، وأنه كثير بكثرة الأفراد الذين يشتركون فيه ، كالأشعة الكثيرة التى تفيض عن الشمس » .

فهذا كله يؤيد ما ذكرناه من أن الفارابى أخذ عن المفسرين فى مفارقة العقل ووحدته . ونذكر بعد ذلك رأيه فى الاتصال .

إذا كان الفارابى أميناً إلى حد ما فى نقل ما ذكره المعلم الأول عن انقسام العقل إلى منفعل وفعال ، ثم الكلام عن خلود العقل الفعال وفساد المنفعل ، ومفارقة العقل ، فإن الفارابى لم يكن متفقاً مع أرسطو فى رأى عن وحدة العقل والاتصال ، شأنه فى ذلك شأن سائر المفسرين لزعم المشائين .

واتصال عقولنا بالعقل الفعال يفرض حتماً وجود العقل الفعال خارج العقول الإنسانية بن جهة ، ثم سعى العقول الإنسانية للاتصال به من جهة أخرى ومجموع هذين الرأيين منقول عن الأفلاطونية الحديثة ، وعن الإسكندر الأفروديسى ، لأن رأى القائل بالفيض والاتصال كلاهما بعيد عن فلسفة المشائين ، وعن تقيون أرسطو .

والقول بالاتصال يتلاءم كل الملاءمة مع الفلسفة العامة للفارابى ، التى لا بد من فهمها أولاً ، لفهم المسائل الجزئية التى تعرض بعد ذلك . ولكل فيلسوف مذهب

عام ، كامل البناء ، ترتب فيه مسائل الوجود في انسجام . وإذا أردت أن تشهد البناء الكامل لمذهب الفارابي في الفلسفة ، فعليك أن تقرأ كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » التي بدأها بالقول في الله وصفاته ، وأنه سبب الموجودات ، ثم انتقل إلى الكلام عن الملائكة ، وضرورة الاعتقاد فيها ، والأجرام السماوية وتدبير الأفلاك ، ثم انتقل إلى الأجسام اخیولانية ، والمادة والصورة ، وفي ترتيب الموجودات الأرضية حتى يصل إلى الإنسان وهو أشرفها وأرقاها . ثم يتحدث عن قوى النفس والعقل والتخيل ، والرويا الصادقة والوحي ، ويختم كلامه برأيه في المجتمع والمدينة الفاضلة وشروطها .

هذا التصوير السريع لمذهب الفارابي ضروري لسببين : الأول لأن العقل يصدر عن الله « وهو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها » . والثاني أن الله هو الغاية التي يجب أن يتطلع كل إنسان لمعرفة ، ومعرفة له تعالى لا تتم بالمادة ووسائلها ، بل بالروح أو العقل ، وكلما ابتعد الإنسان عن علائق المادة اقرب من الله . وهذا هو أول طريق للاتصال : « إذ كنما قربت جواهرنا منه كانت تصوراتنا له أتم وأيقن وأصدق . وذلك أنا كلما كنا أقرب إلى مفارقة المادة كان تصورنا له أتم ، وإنما نصير أقرب إليه بأن نصير عقلا بالفعل ، وإذا فارقنا المادة على التمام ، يصير المعقول منه في أذهاننا أكمل ما يكون » .

هذا الكلام السابق شديد الشبه بالصوفية وكلامهم . والفارابي صوفي حقاً في كثير من مواضع كتبه ، خصصاً في فصوص الحكم وعيون المسائل ، حيث يستعمل اصطلاحات المتصوفة ولغتهم ، وطريقتهم في الأداء والتفكير . وقد مر بنا عند ذكر حياته أنه لما ذهب إلى سيف الدولة أقام عنده بزي التصوف .

وأول المبدعات عنه تعالى شيء واحد بالعدد هو العقل الأول ، وعنه العقل الثاني ، والفلك الأعلى « ويحصل عن العقل الثاني عقل آخر ، وفلك آخر تحت الفلك الأعلى ... إلى أن تنتهي العقول إلى عقل فعال مجرد عن المادة ، وهناك يتم عدد الأفلاك ... وهذه العقول مختلفة الأنواع كل نوع منها على حدة . والعقل الأخير منها سبب وجوده الأنفس الأرضية » (١).

فالعقل الفعال ، أو العقل العاشر ، في اصطلاح فلاسفة العرب ، هو سبب وجود الأنفس الأرضية ، ولا يكون ذلك إلا عند ظهور البدن . فالعقل الفعال « جوهر أحدى ، وهو الإنسان على الحقيقة » ، وله قوى تثبت منه في الأعضاء . وظهوره من واهب الصور يكون عند ظهور الشيء الصالح لقبوله ، وهو البدن « (١) ».

والفارابي يجعل العقل جزءاً من النفس ، وقد يتكلم عن النفس وهو يقصد العقل من طريق إطلاق العام على الخاص ، قال : « النفس الإنسانية إنما تعقل ذاتها لأنها مجردة والنفس الحيوانية غير مجردة فلا تعقل ذاتها » . وقال في موضع آخر : « النفس الإنسانية إذا أخذت من القوة الخيالية مبادئ علومها ، حتى لا تحتاج في شيء مما تحاول معرفته إلى أخذ مبادئه من القوة الخيالية ، تكون قد استكملت . وإذا فارقت كانت متخصصة الاستعداد لقبول فيض العقل الفعال » (٢) . والقول بالفيض ، وبمغايرة النفس للبدن ، ينصرف إلى مذهبين : الأول وجود النفس قبل البدن مما يحمل على الاعتقاد بقدمها ، وهذا ينافي الدين كما هو معروف ، والثاني التناسخ وهو مخالف للعقائد الإسلامية أيضاً . لهذا بادر الفارابي فننى هذين الرأيين قائلاً : « ولا يجوز وجود النفس قبل البدن كما قال أفلاطون ، ولا يجوز انتقال النفس من جسد إلى جسد كما يقول التناسخيون » (٣) .

وقد ذكرنا كيف يتم فعل العقل الفعال إذ منزلته كالشمس من البصر ، « فكما أن الشمس هي التي تجعل العين بصيراً بالفعل ، والمبصرات مبصرات بالفعل ، بما تعطيه من الضياء ، كذلك العقل الفعال هو الذي جعل العقل الذي بالقوة عقلاً بالفعل » (٤) .

هكذا مأخوذ عن أرسطو كما سبق أن ذكرنا ، ولكن أين رأى الفارابي في الاتصال ؟ رأى الفارابي موجز أشد الإيجاز ، ولم يصرح بالاتصال كما صرح بالفيض . وفي ذلك يقول : « إن النفس المطمئنة كالماء عرفان الحق الأول بإدراكها ، فعرفاتها الحق الأول وهي بريئة قلمسية على ما يتجلى لها هو اللذة

(١) عيون المسائل ص ٣٠ (٢) التعليقات ص ١٢، ١٣

(٣) عيون المسائل ص ٣٠ (٤) مقالة العقل ص ١٤

القصوى . كقول « ادرك متشبهه من جهة بما يدركه تشبه التقبل والاتصال . . . »
الطمئنة مستحال معنى من اللذة الحقيقية على ضرب من الاتصال . . . الخ
وتبطل عن ذاتها » (١).

على أى نحو يكون هذا الضرب من الاتصال ؟ لا نستطيع أن نجد عند
الفارابى جواباً شافياً . ولكن لعلنا نلتمس من ذلك شيئاً فيما ذكره عن الرؤيا والوحى .
والرؤيا والوحى من خصائص القوة المتخيلة . ذلك « أن القوة المتخيلة إذا
كانت فى إنسان ما قوية كاملة جداً ، وكانت المحسوسات الواردة عليها من الخارج
لا تستولى عليها استيلاء يستغرقها بأسرها ، ولا أخذت منها القوة الناطقة ، بل كان
فيها . مع اشتغالها بهذين ، فضل كثير ، تفعل به أيضاً أفعالها التى تخصها » (٢)
ثم قال : « ولا يمتنع أن يكون الإنسان إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال .
فيقبل فى يقظته عن العقل الفعال الحزنيات الحاضرة والمستقبلية أو محاكياتها من
المحسوسات . ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة
ويراها ، فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالأشياء الإلهية » (٣).

فشروط الوحى قوة الخيلة ، وتوسط العقل الفعال « فيكون ما يفيض
من الله إلى العقل الفعال ، يفيضه العقل الفعال إلى عقله المتفعل ، ينبعث منه
المستفاد . ثم إلى قوته المتخيلة . فيكون بما يفيض منه إلى عقله المتفعل حكماً
فاسقاً ومتعلقاً على التمام . وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبياً منذراً بما سيكون ،
ونخبراً بما هو الآن . وهذا الإنسان هو فى أكمل مراتب الإنسانية . . . وتبين نفسه
كاملة متحدة بالعقل الفعال على الوجه الذى قلنا » (٤). ولكنك إذا بحثت عن هذا
الوجه الذى يذكره الفارابى للاتحاد ، أو ذلك الضرب من الاتصال ، لم نعر له
على أثر.

(٢) آراء أهل المدينة ص ٧٤
(٤) ص ٨٦

(١) نفوس الحكم ص ٣٥
(٣) ص ٧٥

السببية بين الغزالي وابن رشد

هذه قضية خطيرة حقاً كان لها أعظم الأثر في حياة المسلمين ، ومستقبل حضارتهم ، إذ عليها تتوقف الأسس التي تقوم عليها العلوم المختلفة ، فيتسنى بذلك أن يرسم الطريق الذي يسلكه العلماء في بحوثهم المختلفة ، ويمضون فيه فيجدونه مفتوحاً أمامهم مدللاً ، مؤدياً إلى أهداف يمكن تحقيقها ، أو ينصرفون عنه لأنه طريق وعر شائك مملوء بالعقبات التي تصدهم عن البحث ، وتلويهم عن النظر إلى الظواهر الطبيعية التي تولد بنيان العلم .

فإن سلمنا بوجود أسس يقوم عليها أمكن التقدم العلمي ، وإن أنكرنا هذه الأسس وقف العلم عن التقدم .

ولقد أخذ المسلمون بالرأى الذي ينكر على العلم أسسه ، فكان ذلك علة التأخر في ميدان العلوم ، وأخذت أوروبا بالوجهة الأخرى من النظر فसार العلم شوطاً بعيداً في سبيل التقدم ، مما نلمس أثره الآن .

وكان على رأس المهاجرين للعلم أبو حامد الغزالي المتوفى ٥٠٥ هجرية ، الذي ألف كتابه « تهافت الفلاسفة » يعترض فيه على الفلاسفة والمتكلمين ، ويبين فساد آرائهم جملة وتفصيلاً ، ويبتل قوْلهم بقدم العالم وأبديته ، وأبدية الزمان والحركة ، والقول بأن الله لا يعلم الجزئيات ، والقول بضرورة الأسباب والمسببات ، وغير ذلك من المسائل .

ولم يسكت الفلاسفة على هذه الدعاوى فكتب ابن رشد فيلسوف قرطبة المتوفى ٥٩٥ هجرية كتاب « تهافت التهافت » يقرع الحججة فيه بالحجة ، والدليل بالدليل .

وكان الجمهور هو القاضي أو الحكم في هذه الخصومة الفلسفية ، فانتصر للغزالي ، وخلع عليه لقب حجة الإسلام . وغضب ابن رشد ، واتهم بالكفر والزندقة ، وحرقت كتبه . ولسنا نتعرض لأسباب هذا الاضطهاد ففيه أقوال كثيرة

مذكورة في التاريخ ، ولكننا نرجح أن ميول العامة كانت تعارض الفلاسفة عموماً ،
وتسخط على ابن رشد على وجه الخصوص .

وترجمت كتب ابن رشد إلى اللاتينية ، وظلت آراؤه تدرس في جامعات
أوروبا حتى القرن السادس عشر الميلادي ، بل أبعد من هذا .

لقد اصطفت الحضارة الأوربية آراء ابن رشد الفيلسوف في العلم فهضمت
نهضتها العلمية التي نشهد ثمرتها في العصر الحاضر ، وسار المسلمون وراء الغزالي
فتأخروا علمياً مما هو واقع أمام بصرنا .

وإذا كان المسلمون خاصتهم وعامتهم قد اقتنعوا بأدلة الغزالي ، فلهم أعداء
كثيرة . فالغزالي من أئمة الجدل دون نزاع ، برع في المناظرة ، ورشخت قدمه
في المنطق ، وملك عنان الموضوع الذي يجادل فيه الخصوم ، وهو لا يخاطب
العقل وحده ، بل يتجه إلى القلب فيلعب على أوتار العاطفة الدينية ، وهي أقوى
العواطف في ذلك العصر الذي كان الدين آخذاً فيه بالقلوب في كل ناحية من
نواحي الحياة . وإلى جانب ذلك نجد أنه يحسن عرض الموضوع ويضرب الأمثلة
الكثيرة المنوعة ، ويتخذ في الكتابة أسلوباً بسيطاً يفهمه صاحب الثقافة اليسيرة .

وموضوع النزاع هو الأسباب والمسببات : هل بينهما صلة ضرورية حتى
إذا ما وجد السبب نشأ عنه المسبب بالضرورة ، أم أن هذه الصلة غير ضرورية ؟
ويرى الغزالي أن هذه الصلة غير ضرورية ، وفي ذلك يقول : « فليس من
ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر
مثل : الرى والشرب ، والشيع والأكل ، والاحتراق ولقاء النار ، والنور وطلوع
الشمس ، والموت وجز الرقبة ، والشفاء وشرب الدواء ، وإسهال البطن واستعمال
المسهل ، وهلم جرا إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات
والحرف » .

فأنت ترى أنه ينفي مبدأ السببية ، ويسوق لذلك مثالا بعيد مثال من
المشاهدات العامة . ليوكد المسألة تأكيداً لا يقبل الشك . ولكن هذا النفي الحاسم
لا يضطرب له جنان ابن رشد الذي يبادر فيقول : « أما إنكار وجود الأسباب

الفاعلة التي تتشاهد في المحسوسات فقول سفسطائي ، والمتكلم بذلك إما جاحد بلسانه لما في جنانه ، وإما منقاد لشبهة سفسطائية .

فالغزالي وابن رشد على طرفي نقيض ، الأول ينكر مبدأ العلية وينكر أن المسببات مستمدة من الأسباب ، والثاني يقرر هذا المبدأ أو يثبتته .

سخرية الفيلسوف ورد الغزالي :

ولما رأى الفلاسفة إنكار الخصوم للملاحظات المحسوسة ، ردوا عليهم ساخرين ، إذ متى انعدمت الصلة الطبيعية الضرورية بين الأشياء ، لم تثبت على حال ، وجاز أن يقع كل شيء . ومن وضع كتاباً في بيته فن الجائز أن يكون قد انقلب غلاماً ، أو ترك غلاماً في بيته فليجوز انقلابه كلباً ، أو ترك الرماذ فليجوز انقلابه مسكاً ، وانقلاب الحجر ذهباً والذهب حجراً . وإذا سئل أحد عن شيء من هذا فينبغي أن يقول لا أدري ما في البيت الآن ؟ وإنما القدر الذي أعلمه أني تركت في البيت كتاباً ولعله الآن فرس ، أو أني تركت في البيت جرة من الماء ولعلها انقلبت شجرة تفاح .

فإذا كان رد الغزالي على هذه السخرية ؟

قال : لم ندع أن هذه الأمور واجبة ، بل هي ممكنة ، يجوز أن تقع ، ويجوز ألا تقع . واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى ترسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسخاً لا تنفك عنه .

وأجاب ابن رشد : ما أدري ما يريدون باسم العادة ، هل يريدون أنها عادة الفاعل ، أو عادة الموجودات ، أو عاداتنا عند الحكم على هذه الموجودات ؟ ومحال أن يكون لله تعالى عادة ؛ فإن العادة : ملكة يكتسبها الفاعل توجب تكرار الفعل منه على الأكثر . والله تعالى يقول : « ولن نجد لسنة الله تبديلاً » . وإن أرادوا أنها عادة الموجودات ، فالعادة لا تكون إلا للذي نفس ، وإن كانت في غير ذي نفس فهي في الحقيقة طبيعية ... وأما أن يكون عادة لنا في الحكم

على الموجودات فإن هذه العادذ ليست شيئاً أكثر من فعل العقل الذى يقتضيه طبعه ، وبه صار العقل عقلاً .

الله هو الفاعل :

ثم اختار الغزالي مثال النار والاحتراق وناقشه قائلاً : إن الخصم يدعى أن فاعل الاحتراق هو النار فقط ، وهو فاعل بالطبع لا بالاختيار ، فلا يمكنه الكف عما هو طبعه . ولكن هذا غير صحيح إذ أن فاعل الاحتراق هو الله تعالى بواسطة الملائكة أو بغير واسطة . وأما النار فهي حماد لا فعل لها . وليس للفلاسفة من دليل على قولهم إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقات النار ، والمشاهدة تدل على الحصول عنده ، ولا تدل على الحصول به .

هذا رأى قريب الشبه من مذهب مالبرانش صاحب مذهب المناسبات occasionalism المشهور . وحاصل هذا المذهب الذى يقول به تلميذ ديكارت هو أن كل شئ يحدث بواسطة الله ، أما الأسباب الظاهرة فهي « مناسبات » الإرادة الإلهية .

وهو رأى جميع الذين يردون كل شئ إلى الله ، لا رأى الغزالي ومالبرانش وحدهما .

ويعود إلى الجدل بين الغزالي وابن رشد . فقد أنكر الفلاسفة وقوع سيدنا إبراهيم عليه السلام فى النار مع عدم الاحتراق وبقاء النار ناراً ، وزعموا أن ذلك لا يمكن إلا بسلب الحرارة من النار ، أو بانقلاب ذات إبراهيم وبدنه حجراً ، أو شيئاً لا تؤثر فيه النار . ويرد الغزالي عليهم بأن صفة الإحراق فى النار غير ضرورية بل ممكنة ، كما أن فى مقدورات الله تعالى غرائب وعجائب ، ونحن لم نشاهد جميعها ، فلا ينبغي أن ننكر إمكانها ، ونحكم باستحالتها ،

ويدور أن التعرض للإلهيات كان مثاراً لخوف شديد من جانب الفلاسفة ؛ إذ تكفى تهمة الزندقة ، أو إنكار ما جاء فى الشرع ، كى توقع بصاحبها شراً عظيماً . لهذا السبب بادر ابن رشد بنى هذه التهمة بما يفصح عن إخوف الكامن

في نفسه من نسبة الكفر إليه ، وهذا ما يرجح عندنا أن محتته كانت لهذا السبب دون غيره ، فقال يرد على الغزالي : « أما ما نسبته من الاعتراض على معجزة إبراهيم عليه السلام فشئ لم يقله إلا الزنادقة من أهل الإسلام ، فإن الحكماء من الفلاسفة ليس يجوز عندهم التكلم ولا الجدل في مبادئ الشرع . وفاعل ذلك عندهم محتاج إلى الأدب الشديد » .

معجزة النبي :

ولعل الغزالي كان مضطراً إلى فسح المجال للممكنات ، ونفى ضرورة الظواهر الطبيعية ، ليتسنى له تفسير معجزات الأنبياء تفسيراً يتلاءم مع المذهب الذي يتصوره . وحاصل هذا المذهب أن الظواهر الطبيعية ليست ثابتة بحيث يمكن القول بوجود الأسباب والمسببات ، بل هي ممكنة ، وقد تتغير ، والله تعالى هو الذي يغيرها ، وفي مقدورات الله أن يدبر المادة بما ليس معهوداً لنا . ولما كانت نفس النبي من الصفاء والاتصال بحيث يطلع على الممكن من الغيب ، وقعت المعجزة ، مثل جواز نزول الأمطار ، والصواعق ، وتزلزل الأرض ، بقوة نفس النبي .

بل أكثر من ذلك فإن في مبادئ الاستعدادات غرائب وعجائب لم نشهدها ولم نعرفها ، ولهذا توصل أرباب الطلسمات ، بمعونة الطوالع ومزج القوى السماوية بالخواص المعدنية ، أى بمزج علم خواص الجواهر المعدنية وعلم النجوم ، إلى إحداث أمور غريبة في العالم ، « فربما دفعوا الحية والعقرب عن بلد إلى غير ذلك » . ومن استقرأ عجائب العلوم لم يستبعد من قدرة الله ما يحكى من معجزات الأنبياء بحال من الأحوال .

وأظنك في غير حاجة إلى معرفة الجواب الذى سوف يدلى به ابن رشد عن هذه المسألة الجديدة ، فقد سبق أن أجاب عنها حين تعرض لمعجزة إبراهيم ، وهو أن الكلام في المعجزات ليس فيه للحكماء من الفلاسفة قول . غير أن ابن رشد بعد سوق هذه المقدمة التى يدافع فيها عن نفسه وعن الفلاسفة ، ما عدا ابن سينا الذى يثبت له الكلام في المعجزات على النحو الذى يحكيه الغزالي ،

عاد إلى تعليل المعجزة بأنها مستحيلة على سائر الناس ، ممكنة للنبي ، لأنه يأتي بالحوارق . ومعنى ذلك أن الأشياء الطبيعية متصلة اتصالاً ضرورياً مع استثناء الحوارق للعادات . وعلينا تصديقنا بالتسليم . ومع ذلك فعجزة المعجزات ، وهو كتاب الله العزيز ، ليس معجزاً و خارقاً من طريق السماع ، كانقلاب العصا حية : بل ثبت كونه معجزاً بطريق الحس والاعتبار لكل إنسان وُجد ويوجد إلى يوم القيامة . وهذا فاقت هذه المعجزة سائر المعجزات .

الطبيعة والعقل والله :

يتصور ابن رشد أن الأشياء الطبيعية متصلة بعضها ببعض اتصالاً ضرورياً بأسباب محسوسة مشاهدة . وأن الأسباب فاعلة ، والمسببات منفعة . والدليل على ذلك أن لكل موجود فعلاً يخصه ، لأن له طبيعة تخصه . ومعرفتنا بهذه الطبيعة وهذا الفعل هو الذى يسمح لنا أن نطلق على كل شيء اسماً واحداً يخصه . ولولم يكن لكل شيء اسم يخصه لكانت الأشياء كلها شيئاً واحداً ، أو لا شيء . وإذن فاطلاق الأسماء على الأشياء إنما نشأ من وجود طبيعة واحدة ثابتة تخصها . ولكل طبيعة فعل خاص . فما دام اسم النار باقياً لها وحدها ، فليس ما يوجب أن نسلبها درجة الإحراق ، وإلا فلنطلق عليها اسماً آخر .

والعقل هو الذى يدرك أسباب الموجودات الطبيعية ، فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل . وإذا رُفِعَ العقل ، ورفعت الأسباب والمسببات ، فقد بطل العلم ؛ إذ لن يكون هناك شيء معلوم علماً حقيقياً ، بل ظنياً فقط !

هل يريد ابن رشد أن يقول إن الفاعل الحقيقى ، والسبب فى إحداث الأشياء ، العقل أم الأشياء الطبيعية ؟

أعتقد أننى لا أعدو العسواب حين أقرر أن رأى ابن رشد هو العقل لا الطبيعة ؛ فقد ناقش هذه المسألة بصدد ما يقولونه عن جريان الأشياء بالعادة ، وأنكر أن تكون عادة الله لأن العادة ملكة مكتسبة ، وأنكر أن يكون للطبيعة عادة لأنها لا تكون إلا لذى نفس ، بئى أن تكون هذه العادة عادتنا فى الحكم على

الموجودات ، وليست هي « شيئاً آخر أكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبيعته وبه صار العقل عقلاً » .

وسوف نعرض في إيجاز فيما بعد لمذهب « كانت » Kant ، ولعلك تجد كثيراً من الشبه بين رأيه في حكم العقل على الأشياء وبين رأى ابن رشد .

ويذكر ابن رشد أنه يتفق مع سائر الحكماء في أن الموجودات المحسوسة ، ولو أنها فاعلة بعضها في بعض ، إلا أنها ليست مكفية بأنفسها في هذا الفاعل ، بل تحتاج إلى فاعل خارج عنها ، فعلة شرط في فعلها ، وقد اتفق الحكماء كما يقول ابن رشد على أن الفاعل الأول برئ عن المادة ، وأن فعله شرط في وجود الموجودات وفي وجود أفعالها ، وظاهر أن ابن رشد يريد أن يقول : إن هذا الفاعل الخارج عن المادة هو العقل .

والله هو واهب العقل ، وعنده علم أزلي بطبائع الأشياء ، فيستطيع أن يعلم منذ الأزلي بما سوف يقع ، لأن للموجودات طبائع ثابتة .

وطبيعة الموجود تابعة للعلم الأزلي . وعلم الخالق هو السبب في حصول تلك الطبيعة للمخلوق ، وليس الوقوف على الغيب شيئاً أكثر من الاطلاع على هذه الطبيعة .

نقد هيوم ولانت :

وقد يبدو لك أن هذه المناقشات الطويلة بين الغزالي وابن رشد عقيمة ، ما كان ينبغي أن يصرف فيها العقلاء وقتهم دون جدوى . غير أن هيوم في القرن الثامن عشر الميلادي ، أي بعد وفاة ابن رشد بستة قرون ، تناول هذا الموضوع نفسه ، وأفاض فيه ، بما لا يخرج عما كتبه الغزالي وابن رشد ولكن بشكل آخر . ذلك أن هيوم ينظر إلى المسألة محللاً العناصر التي يتألف منها عقلنا خاصاً بمبدأ السببية ، أي أنه ينقد العقل البشري ، على حين أن الغزالي نظر إليها من وجهة نظر الدين ، وابن رشد من وجهة نظر الفلسفة .

وقد كان لنقد هيوم الموجه إلى الدين والفلسفة جميعاً أعظم الأثر في حياة

فيلسوف من القرن الثامن عشر خطراً ، قيل إنه أحدث انقلاباً في الفلسفة ، بالانقلاب الذي أحدثه كوبرنيق في علم الفلك ، ونعني به « كانت » الذي قال : « لن أيقظي هيوم من سبات الاعتقادات » .

ويرى هيرم أن الحواس مصدر فكرة السببية وجميع الأفكار الأخرى ، فالتجربة الحسية هي التي تعلمنا أن كرة البليارد حين تصطدم بكرة أخرى تحركها وتدفعها إلى اتجاه معين . ونحن لا نعرف بالفطرة أنها تتحرك ولا نعرف اتجاه حركتها . وليس بين ما نسميه علة . وما نسميه معلولاً ، أية صلة ضرورية توجد بالفطرة . كل ما نعرفه هو أن الأشياء تتتابع على نسق معين . فنحن نرى الحرارة تصاحب الالتهب . ولكننا لا نعلم ما العلاقة بينهما . هل هذه العلاقة مستمدة من الأشياء الخارجية . أم مستمدة من التأمل الباطني لعمليات النفس ؟ الواقع لا هذا ولا ذاك . بل معنى السببية لا يدل على شيء ، فهو من الألفاظ الفلسفية التي اخترعناها وجرينا وراءها . وكل ما نستطيع أن نقوله هو أن السببية عادة نشأت بتوالي النظر إلى شيئين بينهما علاقة تتابع دائمة .

ونظرنا كانت إلى المسألة من زاوية أخرى : إذ بدأ يحلل العقل نفسه وما فيه من أحكام . والأحكام أساس التفكير . نقول : الحرارة تمدد الأجسام . وهو حكم علمي ، لأنه ضروري ينطبق على الماضي والحاضر والمستقبل .

بأي حنى ثبت أن هذه القضية ضرورية عامة صادقة في جميع الأحوال ؟ هل هي التجربة التي تعلمنا ذلك ؟ ليست التجربة ، لأنه من الجائز أن الحالات التي لم نشاهدها تختلف عما شاهدناها . فالتجربة وحدها لا تكفي في بناء العلم أو المعرفة العلمية .

ولكي تكون الأحكام ضرورية ، أي علمية ، يجب أن تمتد إلى مبادئ عقلية أصولها موجودة في العقل كما هي موجودة في الحس بالمشاهدة . فالحواس تقدم مادة الأحكام . والعقل يقوم يربطها ، ويطبّعها بطابعه . ويضفي عليها من صورته .

في العقل عناصر يضيفها إلى المعرفة الحسية التي يستقبلها من الخارج ،
فتكون كمصارة المعدة التي تختلط بالطعام لتضمه .
هذه العناصر الفطرية التي ينكرها الحسيون ، والتي يحاول « كانت » في نقده
للعقل الخالص أن يبين وجودها هي : المكان صورة الإحساسات الخارجية ،
والزمان صورة الإحساسات الداخلية .
وإذن فالحواس تقدم لنا الأشياء في قالبين هما الزمان والمكان ؛ ولذلك
لا نعرف الأشياء في ذاتها ، بل كما تبدو لنا خلال هذين المنظرين ، وإليها
يرجع مبدأ السببية العلمي .

في عالم الفلسفة الحديثة

سيرة دافيد هيوم

(كتبها بنفسه)

من العسير أن يتحدث رجل عن نفسه طويلاً بدون زهو . لهذا سوف لا أطيل . وقد يلوح في الذهن خاطر الزهو لأننى أقصد تدوين سيرة حياتى ، غير أن هذا الحديث لن يزيد كثيراً على تاريخ كتاباتى ؛ إذ الواقع أننى أنفقت معظم حياتى فى مطالب وأعمال أدبية ، ولم يكن أول نجاح ظفر به معظم ما كتبت موضعاً للزهو .

ولدت فى السادس والعشرين من إبريل عام ١٧١١ بالتقويم القديم - اليولياني .. فى أدنبره ، ونشأت من أسرة طيبة من جهة الأب والأم معاً : أسرة والدى فرغ من إبريل « هيوم » أو « هوم » ؛ وكان أجدادى ملاكاً أجيالاً كثيرة للضيعة التى يملكها أختى .

أما والدتى فهى كريمة السير دافيد فالكونر عميد كلية العدل . وورث أخوها لقب لورد هلكرتون .

ولم تكن أسرتى مع ذلك غنية . ولما كنت أختاً صغيراً : فقد كان ميراثى تبعاً لعرف دولتى ضئيلاً جداً بطبيعة الحال . كان أبى معروفاً بالخلق الكريم ، ومات عندما كنت ملفلاً فتركنى ، وأختى الأكبر وأختى ، لعناية والدتى ؛ وهى امرأة ذات فضل عظيم . لأنها على الرغم من شبابها وجمالها . انقطعت لتنشئة أطفالها وتعليمهم . ونجحت فى مرحلة التعليم العادية ، وامتلكتنى منذ الصغر شهوة الأدب ، تلك الشهوة التى تحكمت فى حياتى ، وأصبحت أعظم مصدر للذائذى .

ثم إن ميلى إلى الدرس ، واعتدالى ، واجتهادى ، كان مما أوحى إلى أسرتى بأن القانون هو أنسب المهن إلى . غير أنى وجدت فى نفسى عزواً لا يقاوم عن أى شئ ما عدا طلب الفاسفة والمعرفة العامة ؛ وفى الوقت الذى كان يخيل

إليهم أننى مكب على فويت وفينديوس ، كان شيشرون وفرجيل من المؤلفين الذين أغترف من بحارهم سراً .

غير أن ثروتي الضئيلة جداً ، لأنها لم تكن تلائم هذا اللون من الحياة ، وصحتى التى تحطمت بعض الشيء من شدة الطلب ، جعلتاني أحاول أن ، أوأرغم على أن أجرب تجربة بسيطة جداً أنزل بها إلى مسرح فى الحياة أكثر حركة . فذهبت عام ١٧٣٤ إلى برستول أحمل بعض التوصيات إلى عدد من التجار البارزين ، ولكننى وجدت بعد شهور قليلة أن هذا الميدان لا يلائمنى بتاتاً . فركبت البحر إلى فرنسا وفى ذهنى أن أتابع دراستى فى عزلة ريفية ، وهناك استقر بى ذلك اللون من الحياة الذى أبتغيه فى مثابة ونجاح . وعقدت النية على معيشة الكفاف الشديد حتى أعوض النقص فى دخلى ، وعلى أن أحفظ استقلالى مما قد يسفه ، وعلى أن أحقر من شأن كل شيء ما عدا تذكىة مواهبى فى الأدب .

وألفت رسالتى فى الطبيعة الإنسانية Treatise of human Nature حين اعتكافى فى فرنسا ، فى رانس أولاً ، وفى لا فابيش على الخصوص ، وفى أنجو . وبعد أن قضيت فى تلك البلاد ثلاث سنوات فى غابة الإمتاع عدت إلى لندن عام ١٧٣٧ ونشرت فى نهاية ١٧٣٨ رسالتى ، ثم ذهبت من فورى إلى والدنى وأخى الذى كان يعيش فى بيته الرقيق منصرفاً بحكمة ونجاح إلى تنمية ثروته .

ولم تاق قط أى محاولة أدبية من سوء الحظ مثلما لقيت رسالتى فى الطبيعة الإنسانية ، فقد سقطت من المطبعة مولوداً ميتاً ، ولم تحظ بذلك القدر من الشرف الذى يثير همسات المتحمسين . ولما كنت بالفطرة مرحاً ودموى المزاج ، فقد ألفت من الضربة سريعاً ، وتابعت دراساتى بمجد عظيم فى الريف ، وطبع عام ١٧٤٢ فى أدنبره الجزء الأول من « مقالاتى Essays » . ولقى الناس الكتاب لقاءً حسناً مما جعلنى سريعاً أنسى تماماً فشلى الأول ، وأقمت مع أى وأخى فى الريف ، واستعدت فى ذلك الوقت المعرفة باللغة الإغريقية التى كنت

قد أهملتها إهمالاً شديداً في صدر شباني . وتلقيت عام ١٧٤٥ كتاباً من المركز
أثاندال يدعوني فيه إلى أن أرحل وأعيش معه في إنجلترا . واستبنت كذلك أن
أصدقاء ذلك النبيل كانوا راغبين في أن يضعوه تحت رعايتي وإرشادي ، لأن حالة
عقله وصحته يتطلبان ذلك ، وأقمت معه اثني عشر شهراً ، فزاد دخلي الصغير
دخلاً آخر بما كنت أتناوله من مرتب في ذلك الحين .

ثم تلقيت بعد ذلك دعوة من الجنرال سانت كلير يطلب مني فيها أن
أصبح سكرتيراً في حملته التي كانت وجهتها أولاً ضد كندا ، ولكنها انتهت إلى
غارة على ساحل فرنسا ؛ ودعاني الجنرال في العام التالي ١٧٤٧ أن أصبح في نفس
المنصب ، في بعثته العسكرية المفوضة إلى بلاط فينا وتورين . ولبست عند ذاك
زياً عسكرياً برتبة ضابط . وقدمت في هذين البلاطين على أنني مساعد أركان
حرب الجنرال ، ومع السير هاري إرسكين والكابتن جرانت وهو الآن الجنرال
جرانت ؛ ويكاد أن يكون هذان العمان فترة الانقطاع الوحيدة في دراساتي
خلال حياتي . لقد أنفقتهما في متعة وصحبة حسنة ؛ وحصلت من مرتبي مع الاعتدال
في النفقة ثروة عدديتها كافية في الاعتماد على النفس ، ولو أن معظم أصدقائي
كانوا يميلون إلى الابتسام عندما قلت ذلك : جملة القول كنت أملك ذلك الوقت
حول ألف من الجنهات .

كانت تساورني دائماً فكرة أن فشلي في نشر « رسالة في الطبيعة الإنسانية »
يرجع إلى الشكل أكثر مما يرجع إلى الموضوع . ولقد كنت مخطئاً في عدم تبصرى
عندما ذهبت إلى المطبعة في وقت مبكر جداً ، وعندئذ راجعت الجزء الأول
من ذلك الكتاب وحلته في كتابي « بحث في الفهم الإنساني » الذي نشر عندما
كنت في تورين . ولم يكن ما لقيه هذا الكتاب في أول أمره من النجاح يزيد
شيئاً مذكوراً عن « رسالة في الطبيعة الإنسانية » . وزهدت نفسي عند عودتي
من إيطاليا ، إذ وجدت إنجلترا كلها تتحدث عن كتاب الدكتور مدلتون
« بحث حر » على حين أهملوا كتابي تماماً ، ومرتوا عليه مر الكرام ؛ وطبعت
رسائلي الخلقية والسياسية طبعة جديدة في لندن فلم يكن حظها أفضل لقاء .

كان مزاجى الفطرى من القوة بحيث لم يؤثر هذا الفشل المتكرر فى نفسى إلا قليلا ، أولم يحدث فى نفسى أثراً . وذهبت عام ١٧٤٩ فأقمت عامين عند أخى فى منزله الرينى ، لأن أوى كانت قد قضت نحبها ، وألفت هناك الجزء الثانى من مقالانى وسميته « مقالات سياسية » ، وكذلك « بحث فى مبادئ الأخلاق » وهو جزء آخر من رسالتى أعدت كتابته ، وفى ذلك الوقت أخبرنى ا . ميللر الوراق ، أن كتبى الأولى (ما عدا الرسالة سبئة الحظ) أخذت تصبح موضعاً للحديث ، وأخذ ما يباع منها يتضاعف تدريجياً ، وطلبت طبعات جديدة منها . وجاءنى ردّان أو ثلاثة ردود فى عام واحد من أشخاص محترمين ذوى مكانة . وتبين لى من قذف الدكتور واربرتون أن الكتب أخذت تُقدّر فى الأوساط الطيبة ، ومع ذلك فكنت قد عزمت على شىء لم أتحوّل عنه ، وهو ألا أرد على أحد . ولما كنت هادئ المزاج فلم أجد صعوبة فى الابتعاد عن جميع المنازعات الأدبية . هذه العلامات الدالة على قيام الشهرة مدتنى بالتشجيع ، يضاف إلى ذلك الميل إلى رؤية الجانب الحسن من الأشياء أكثر من الجانب السىء ، وهذا الطابع الذهنى يجعل المرء أكثر سعادة من وراثة ضيعة تدر عليه عشرة آلاف جنيه فى العام .

وانتقلت فى عام ١٧٥١ من الريف إلى المدينة ، وهى المسرح الصادق لرجل الأدب ، وطبعت عام ١٧٥٢ فى أدنبره حيث كنت أعيش « مقالانى السياسية Political discourses » هى الأثر الوحيد الذى حاز نجاحاً عند نشره لأول مره ، وأحسن الناس استقبالها فى إنجلترا وفى الخارج ، وطبع فى لندن فى نفس العام « بحث فى مبادئ الأخلاق » وإنه ليفضل فى نظرى (ولا يحق لى أن أحكم فى هذا الموضوع) جميع كتاباتى التاريخية والأدبية والفلسفية ، ولكنه خرج إلى الدنيا دون أن يلحظه أو يلتفت إليه أحد .

وانتخبتنى كلية المحامين عام ١٧٥٢ أميناً لمكتبها ، وهو منصب لم أنل منه إلا فائدة ضئيلة أولم أنل منه فائدة ما ، اللهم إلا أن أكون صاحب الأمر فى مكتبة كبرى : ووضعت عندئذ مشروع تدوين تاريخ إنجلترا ، غير أنى رهبت

فكرة تدوين تاريخ يستغرق فترة تبلغ سبعة عشر قرناً ، فابتدأت من أسرة
ستوارت ، وهو عصر ظننت أن أحداثه أخذت تنحرف في التأويل ، ولقد
كنت كما أعترف بذلك شديد الأمل في نجاح هذا العمل ، وخيل لى أننى
المؤرخ الوحيد الذى أغفل شأن السلطة القائمة وما لها من اهتمام ونفوذ ، كما أغفل
أهواء الشعب الصارخة .

ولما كان الموضوع متصلاً بكل سلطة ، فقد ارتقت تحييداً نسبياً ، غير أن
فشلى كان يدعو إلى الرثاء ، وهبت في وجهى صيحة واحدة من الاستهجان
والعتاب بل والكراهية . فالإنجليز والاسكوتش والإيرلنديون ، والهويج والتورى ،
ورجال الكنيسة وأصحاب الشيع الأخرى ، وأحرار الفكر والمتدينون والمواطنون
ورجال البلاط ، تضافروا على الغضب على ذلك الرجل الذى أقدم يسكب
الدموع لمصير شارل الأول وإيرل ستافورد ، حتى إذا خفت حدة غضبهم ،
ظهر أن مصير الكتاب آلى إلى زوايا النسيان ، مما زاد فى كدرى ، ولقد أخبرنى
مستر ملر أنه لم يبع خلال اثنى عشر شهراً إلا خمسة وأربعين نسخة . وفى الحق
قلما سمعت فى أنحاء الممالك الثلاث عن رجل واحد عظمت منزلته ، أو ارتفع
أدبه ، استطاع أن يحتمل الكتاب . ومن واجى أن أستشفى فقط رئيس أساقفة
إنجلترا الدكتور هرنج ، ورئيس أساقفة إيرلندا الدكتور ستون ، ويلسو أنهما شذا
فى غرابتهما ، فقد أرسل إلى هذان الأسقفان الجليلان ، كل منهما على حدة ،
رسائل نحث على التشجيع .

ومع ذلك فأنى أعترف أن عزيمتى قد ثبطت ؛ ولو أن الحرب فى ذلك
الوقت لم تكن ناشبة بين فرنسا وإنجلترا ، لاعتكفت بكل تأكيد فى إحدى المدن
الريفية فى فرنسا ، وغيرت اسمى ، وما عدت قط إلى وطنى . غير أن هذه الفكرة
لم تكن عملية ، وكان المجلد أوشك على التمام ، فقد عقدت النية على استعادة
الشجاعة والمثابرة .

وظبعت فى هذه الأثناء فى لندن كتابى « التاريخ الطبيعى للدين » Natural
History of Religion مع بعض الفصول الأخرى الصغيرة ، فلقبه الجمهور

بإعراض ، اللهم إلا تلك النبذة التي كتبها الدكتور هيرد يهاجمه فيها ، وقد حوت جميع أنواع المشاكسة والتعالى والإسفاف الممنوع ، مما تمتاز به مدرسة واربرتون . وروحت هذه النبذة عن نفسى بعض الشيء ، فهى أفضل من لقاء كتابى بغير احتفال .

وفى سنة ١٧٥٦ ، بعد عامين من سقوط المجلد الأول ، طبع المجلد الثانى من كتابى فى التاريخ ، شاملا الفترة الواقعة بين موت شارل الأول والثورة . وحدث أن قل بخط المويج على هذا الكتاب ، ولقيه الناس لقاء أفضل ، إلى حد أنه لم يقف على قدميه فحسب ، بل ساعد على إنقاذ أخيه سيء الحظ .

ولكنى على الرغم من أنى علمت أن حزب المويج كان صاحب الأمر فى جميع المناصب سياسية كانت أم أدبية ، فلم أكن أميل إلى التسليم بادعاءاتهم الفارغة حتى إننى بعد زيادة الدراسة والقراءة والتأمل فى حكم ملكى ستيوارت الأولين ، جعلت أكثر من مائة حادثة فى صالح التورى . ومن السخرية اعتبار الدستور الإنجليزى قبل تلك الفترة أساساً منتظماً للحرية .

ونشرت عام ١٧٥٩ تاريخ أسرة تيودور ، فنال من السخط مثلما نال تاريخ الملكين الأولين من أسرة ستيوارت . وكان حكم الملكة إليزابيث ممقوتاً بشكل خاص ؛ غير أنى أصبحت الآن لا أحفل بحماقة الجمهور ، وأخذت وقد رضيت نفسى ، فى عزلى ، بأدبى ، أنجز فى مجلدين الجزء السابق من تاريخ إنجلترا ، وقدمته للجمهور سنة ١٧٦١ ، فحاز نجاحاً يكاد يكون مقبولا .

ولكن على الرغم من الزواجر والأعاصير التى تعرضت لها كتابى ، فإن المباع منها بلغ حداً جعل ما قدمه لى الناشر من مال يفوق كل ما عرف فى إنجلترا من قبل ، فلم أصبح شخصاً أعتمد على نفسى ، فحسب ، بل أصبحت ثرياً ، فاعتزلت فى وطنى الأصيل أسكوتلندا عازماً ألا أنخرج منها قط ؛ وقد ارتحبت إلى هذا العزم مؤثراً له على استجابة طلب أى شخص عظيم ، أو وثيق العلاقة بأى شخص عظيم : . ولما كنت قد اجتزت الحسد من العمر . فقد فكرت فى إنفاق بقية حياتى على هذا النحو الفلسفى ، وإذا بى ألتقى سنة ١٧٦٣ دعوة من

إيرل هرتفورد ، ولم أكن أعرفه . لأصحبه في سفارته إلى باريس ، مع الأمل في تعييني سكرتيراً للسفارة في وقت قريب ، على أن أقوم بمهام ذلك المنصب إلى أن يتم التعيين النهائي ، ومع أن هذا العرض كان جذاباً فقد رفضت أول الأمر لسببين : لأنني كنت زاهداً في وصل العلاقات مع العظماء ، ولأنني كنت أخشى ألا تروق مباحج الحياة في باريس ومجتمعاتها المرحية شخصاً في مثل سني . ولما ألح اللورد في الدعوة لم يسعني إلا قبولها . كان كل شيء من حيث المتعة والفائدة يجعلني أعند نفسي سعيداً في علاقتي بذلك النبيل ، وكذلك فيما بعد مع شقيقه الجنرال كونواي .

إن من لم يشهد التأثير الغريب للطوائف لا يمكنه أن يتصور بحال الاحتفال الذي لقيه في باريس من الرجال والنساء من جميع الطبقات ومختلف المناصب . وكلما تجنبت أدهم المفرط . حملوني مزيداً من ذلك الأدب . ومع ذلك فالحياة في باريس مصادر ادة حقيقية بسبب كثرة المجتمعات الرقيقة المثقفة المهذبة ، التي تزخر بها هذه المدينة أكثر من أي مكان آخر في العالم . لقد جال في خاطري بعض الأحيان أن أستقر هناك مدى الحياة .

ثم عينت سكرتيراً للسفارة ، وتركتني في صيف عام ١٧٥٦ لورد هرتفورد عقب تعيينه نائب الملك في إيرلندا ، فظلت قائماً بالأعمال حتى وصل دوق رتشموند حول نهاية العام ، وتركت باريس في أوائل ١٧٦٦ ، وذهبت في الصيف التالي إلى أدنبره على النية السابقة : أن أقبر نفسي في عزلة فلسفية . وعدت إلى هذا المكان ، لا أقول أكثر غنى ، بل أوفر مالا وأعظم دخلاً من ذي قبل ، بفضل صحة لورد هرتفورد . وكنت قد شمت تجربة نتائج الحياة السطحية بعد أن جربت من قبل حياة الجلد . غير أنني تلقيت عام ١٧٦٧ من المستر كونواي دعوة لأكون مساعداً - سريراً . فلم أملك رفضها الخلق الداعى ، ولعلاقتي باللورد هرتفورد .

وعادت إلى أدنبره عام ١٧٦٩ في غاية الزناء (لأنك كنت أملك دخلاً يبلغ ألف جنيه في العام) وفي غاية الصحة ، ولو أنني طعنت في السن ، وفي نيتي أن أستمتع طويلاً بالراحة وأنعم بشهرتي المتزايدة .

وأصابني في ربيع ١٧٧٥ اضطراب في الأمعاء لم يخفني أول الأمر ، ولكنه أصبح منذ ذلك الوقت ، قاضياً ولا يقبل الشفاء . وأملى الآن في الانحلال السريع لقد تأملت قليلاً من هذا الاضطراب ، والأغرب من ذلك أنه على الرغم من الانحلال العظيم في جسمي لم أشعر قط بضعف قوى العقلية ، حتى إنني لو أردت اختيار فترة من حياتي أوثرها لأعيشها مرة ثانية ، فقد أميل إلى اختيار هذه الفترة الأخيرة ؛ ولم أزل كما كنت دائماً شديد الجِد ، مرح الصحبة . إنني أعد صاحب الخامسة والستين ، حين يموت ، أنه قد عا بضع سنين كلها أسقام . وعلى الرغم من أنني أرى علامات كثيرة تدل على ذبوع شهرقي التي ازدادت تألقاً ، فاني أعرف أنني لن أستمتع بها أكثر من بضع سنين . ومن العسير أن يتخلص الإنسان من الحياة أكثر مما أنا عليه في الوقت الحاضر .

ولأنم هذه السيرة بذكر أخلاقي الخاصة : أنا الآن ، أو على الأصح كنت رجلاً معتدل المزاج ، صاحب سيطرة ، ذا طبع اجتماعي مرح ، قادراً على الوداد ولكن قليل الميل إلى العداء ، شديد الاعتدال في جميع أهوائى . بل إن حبي للشهرة الأدبية ، وهى الشهرة ذات السلطان على نفسى ، لم تفسد قط مزاجى على الرغم من فشلى المتكرر . ولم تكن صحبتي بغیضة للشباب والهمل ، كما لم تكن بغیضة للمجدين وللأدباء . ولما كنت أجد لذة خاصة في صحبة النساء العفيفات ، فلم يكن ما يدعو إلى عدم ارتياحى من استقباليهن لى . جملة القول أنه ولو أن أغلب الناس ، وعظاءهم كذلك يشكون من الدسائس ، فإنها لم تمسنى أو تعضى بناها المشتم . وعلى الرغم من أنني عرضت نفسى لغضب جماعات المدنيين والدينيين على السواء ، فيبدو أنهم كانوا عزلاً نحوى من غضبهم المألوف ، ولم يشك أصدقائى قط من أى بادرة في أخلاقى وسلوكى ، اللهم إلا بعض المتحمسين ، مع افتراض ذلك ، كان يسرهم أن يخترعوا ويذيعوا أى حكاية تبدو محتملة .

لا أستطيع أن أقول إن هذه الخطبة في تأيين نفسى تخلو من الزهو ، ولكنى أرجو أنها ليست في غير موضعها ، وهذه حقيقة من السهل توضيحها والتثبت منها .

١٨ إبريل سنة ١٧٧٦

مذهب السببية في فلسفة هيوم

نقرأ في ختام الفصل الأول من كتاب هيوم « بحث في الفهم الإنساني » (١) ما نصه : « نبلغ السعادة إذا استطعنا الربط بين حدود الفلسفات المختلفة الأنواع ، بأن نوفق بين البحث العميق والوضوح ، وبين الحقيقة والحدة . ونكون أكثر سعادة إذا فكرنا بهذا الأسلوب السهل ، فاستطعنا أن نزعزع أركان الفلسفة الفاسدة ، تلك التي لم تكن تصلح حتى الآن إلا ملاذا للخرافات ، وستاراً للخطأ والخطأ » .

وقد مر بنا أن هيوم حين فشل كتابه « رسالة في الطبيعة الإنسانية » ، اختصر الآراء الأساسية وأودعها كتابه « بحث في الفهم الإنساني » . وهذا الكتاب هو الذي ذاع في وسط الفلاسفة ، وهو الذي قرأه « كانت » الفيلسوف فقال عنه : « لقد أيقظني هيوم من سبات الاعتقادات » .

كان غرض هيوم كما نص على ذلك أن يززعزع أركان الفلسفة . ولقد طعننا منذ ذلك الوقت فأصابها في الصميم .

وإذا كان حقاً أن « كانت » أفاق من سبات الاعتقادات ، إلا أنه عاد

An Enquiry Concerning Human Understanding: (١)

طبعة ليبزج سنة ١٩١٣ .

قدم هيوم لهذه الطبعة بقوله « أغلب المبادئ والاستدلالات الموجودة في هذا الكتاب سبق نشرها في كتاب من ثلاثة أجزاء يسمى « رسالة في الطبيعة الإنسانية » وهو كتاب تصوره المؤلف (يكتب عن نفسه بصيغة الغائب كما هي عادة الانجليز) قبل مبارحة الكلية ، ثم دونه ونشره بعد ذلك بقليل فلما لم يلق نجاحاً ، أدرك خطأه في الإسراع إلى المطبعة ، فأعاد الكتاب بأسره من جديد في هذه الفصول ، التي يأمل أن تكون قد صححت بعض ما جاء من أعمال في التفكير أو التعبير . ومع ذلك فإن كثيراً من الكتاب الذين شرفوا فلسفة المؤلف بالرد ، وجهوا سهام النقد لذلك الكتاب الذي ألفه في صباه ، وهو كتاب يبرأ منه المؤلف ؛ نالوا بذلك نصراً وهذه طريقة تخالف جميع قواعد النبل والعدالة . . . لذلك يرغب المؤلف أن تعد هذه الفصول هي المعبرة وحدها عن مبادئه الفلسفية واعتقاداته » .

إلى نوم عميق، فصاغ فلسفته في أثواب « دحماطيقية » لا تحل المشكلات الفلسفية حلاً معقولاً مقبولاً ، ولا تصلح المسلمات التي فرضها فرضاً ، بقوله تارة إنها موجودة بالفطرة أو قبل التجربة ، كالقول بالزمان والمكان ، وتارة أخرى بأنها مسلمات لا غنى عنها لفهم الحياة العملية الخلقية مثل فكرة الله والحرية وخلود النفس ، لا تصلح هذه المسلمات إلا كما قال هيوم « ستاراً للخطأ والخطأ » .

ونحب قبل أن نعرض رأي هيوم في السببية أن نمهد لذلك برأيه في الفلسفة وفي أصل الأفكار.

يذهب هيوم إلى أن الفلسفة على نوعين ، والفلاسفة على ضربين ، لكل منهما قيمتها وأثرها في ثقافة البشر.

نوع يعد الإنسان موجوداً للعمل ، يتأثر في سلوكه بالنوق والعاطفة ، ويختار هذا الشيء دون ذاك لما فيه من قيمة . ولما كانت الفضيلة هي أتم شيء في العالم فإنك تجد هذه الفلسفة تضفي عليها أبهى الألوان حتى تدفعنا في طريق الفضيلة ، وهو الطريق إلى الحيد والسعادة .

ونوع ينظر إلى الإنسان في ضوء الفكر لا السلوك ، ويحاول أن يصوغ عقله أكثر من تشكيل سلوكه . وهذا الضرب من الفلاسفة يجعلون الإنسان موضوعاً للتأمل ، فيسعون إلى كشف المبادئ العقلية التي يقوم عليها الفكر ، وتدفع إلى استحسان أو استهجان ألوان العمل والسلوك .

ومن الثابت أن الفلسفة السهلة الواضحة أفضل من الدقيقة المستغلفة ، وهذه الفلسفة الواضحة أكثر متعة ، وأعظم ثمرة .

وهنا ترى هيوم يقترب من مذهب « ديكارت » صاحب فلسفة الوضوح والتمييز . ولا يغربو فالعصر بأسره هو عصر الوضوح . والأساس الذي يعتمد عليه في الوضوح هو العقل السليم (Common sense) دون قيد أو شرط... ، على حين يستند « ديكارت » إلى العقل السليم Le bon Sens ، ولكنه يقيم التفكير على المنهج الرياضي المستند إلى مبادئ فطرية في العقل .

فإذا رجع الفيلسوف إلى العقل السليم أمن شر الزلل ، وسار في الطريق المستقيم ، وابتعد عن مخاطر الأوهام . حتى إذا أضفى على فكره ألواناً من الخيال خلد على الزمان .

« فهذا » شيشرون « ذائع الشهرة في الوقت الحاضر (أى في عصر هيوم) على حين قد خبت شهرة أرسطو تماماً . ولقد نخطت شهرة « لابروير » ماء اببحار: أما « مالبرانش » فلا يتعدى مجده حدود وطنه أو جيله . »

والذى يطالب به هيوم أن يتوسط الفلاسفة بين التفكير المحض ، والسلوك الحالى . أو كما يقول « كن فيلسوفاً ولكن ابق في غمار فلسفتك إنساناً » .

« Be a philosopher, but admit all your philosophy be still a man. »

ويذكرنا هذا الرأي بما كانت عليه صورة الفلسفة في اليونان . كما نجدها ممثلة في سقراط . وقد ذهبت هذا المذهب في كتابي « معاني الفلسفة » وهو عبارة عن الرأي الصحيح . ومادام المرجع هو العقل السليم : فلن يجد أى إنسان عسراً أن يكون فيلسوفاً .

ولم يكن هيوم أول من وجه سهام النقد إلى أرسطو . ذلك الطود الثامن الذى ظل رمز الفلسفة قروناً طويلة من الزمان . سبقه إلى ذلك « بيكون » و « ديكارت » . وأقاما صرح فلسفة جديدة ليس هنا مجال ذكرها .

إلا أن هيوم اختط سبيلاً أخرى تختلف عن السبيل التى سلكها : يكون أو ديكارت . ذلك أنه أراد أن يعلم أولاً حدود العقل البشرى . بأن يحلل قواه تحليلاً دقيقاً ليرى هل فى مقدوره أن يبحث هذه الموضوعات المستغلقة البعيدة الغور . وكان هيوم بذلك صاحب المذهب النقدي فى الفلسفة ، والذى تبعه بعد ذلك « كانت » من بعده .

لهذا السبب بدأ هيوم يبحث قبل كل شئ فى أصل الأفكار ، ونشأتها ، لأن العقل البشرى ليس شيئاً آخر إلا مجموعة من المعانى أو المعشولات ، وما العقل إلا مضمونه .

ولقد اتقسم الفلاسفة من قديم ، ولا يزالون متقسمين ، حول أصل الأفكار

أهى كلها مكتسبة ، أم كلها فطرية ، أم بعضها فطرى وبعضها الآخر مكتسب ؟ (١)
وقد برزت هذه المشكلة فى القرن السابع عشر ، وتزعم القائلين بالأفكار
الفطرية « ديكارت » فى فرنسا ، وذهب مستر « لوك » - كما يسميه هيوم -
إلى شىء من ذلك ، ولكن على نحو آخر .

أما هيوم ، فقد كان جريئاً ، أميناً على الخطة الفلسفية التى استلها لنفسه
فى استهلال كتابه ، ونعنى بها التخلّى عن الآراء السابقة المنحدرة إلى تراث الفلسفة
من قديم الزمان ، والرجوع إلى « العقل السليم » فحسب ، فنظر إلى هذا الموضوع
نظر إنسان يبدأ بألف باء التفكير .

قال : إن الأفكار على نوعين : انطاعات (٢) « Impressions » ومعان
أو أفكار « Thoughts or Ideas »

ويبدو أن هيوم هو أول من أدخل لفظة « الانطباع » فى اللغة الفلسفية ،
وتداولها الناس فى العصر الحاضر ، وهى أشيع الآن فى الفرنسية . حدد هيوم
مدلولها بقوله « إننى أعنى بلفظ الانطباع جميع مدركاتنا الحسية حين نسمع أونرى ،
أونشعر أونحب أونبغض ، أونرغب أونريد » .

هناك إذن درجتان من الأفكار ، مصدرهما واحد ، واختلافهما فى الدرجة .
أما المصدر فهو الإحساس بالأشياء الخارجية المسماة عادة مدركات حسية
Perceptions ، وكذلك الإحساسات النفسية الباطنة .

هذا الإحساس المباشر أزهى وأبهى وأكثر حياة من تذكره بعد ذلك بعد
انعدام المصدر ، « كالرجل الذى يحس بألم من حرارة شديدة ، ثم يسترجع الألم
فى ذاكرته أوتخيله قبل وقوعه » .

فالإحساس بالألم هو ما يسميه بالانطباع ، واسترجاع الألم فى الذهن
هو الفكرة . والفرق بينهما فى درجة الحياة والقوة والبهاء .

(١) راجع القسم الثانى من كتابنا « معانى الفلسفة » فى تفصيل نظرية
المعرفة . (٢) هذه الترجمة عن الدكتور محمود عزمى . ونوافقه عليها .

فلنسلم مع هيوم بهذه الاصطلاحات ولا نتوقف لنقدتها في ضده علم النفس ، ثم لنخض معه إلى حيث يريد أن يقودنا .

يقول بعد ذلك ما فحواه : أبعد الأشياء عن الطبيعة والواقع ، بـشـراً انطلاقاً في غير حدود . هو التفكير الإنساني ، الذي يحملنا على جناح الخيال في لحظة إلى أبعد مناطق الكون ، بل إلى أبعد ما هو من الكون .

وقد يبدو أن الفكر يملك حرية لا تحد ، إلا أن الفحص القريب بين لنا أن قدرة العقل على الخلق والإبداع ليست شيئاً آخر إلا التركيب والتعديل ، والزيادة أو النقصان ، في المادة التي تقدمها لنا الحواس والتجربة . حين نفكر في جبل من ذهب ، لا نفعل إلا الجمع بين فكرتين قائمتين : الذهب والجبل ، إذ كنا على علم بهما من قبل . ونستطيع أن نتصور حصاناً فاضلاً إذ قد سبق في شعورنا تصور الفضيلة التي يمكن أن نربطها بشكل الحصان وهيئته : وهو حيوان مألوف لنا . حيلة القول : جميع مواد التفكير منتزعة من إحساسنا الخارجي أو الداخلي . أما خلط هذه الإحساسات وتركيبها فهو من شأن العقل والإرادة وحدهما .

والدليل على ذلك فكرة الله ، الدالة على كمال الحكمة . وغاية الخير . وتنام العلم . فانها من أنفسنا ، ومن تأمل عقولنا . فنبتط صفات الخير والحكمة التي محسها بحيث تصبح لا حد لها . ولو نظرنا إلى أي فكرة من الأفكار لوجدنا أنها صورة من الانطباعات .

ولا يجب أن يغيب عن بالنا أن فاقد حاسة من الحواس يجهل ما تدرته هذه الحاسة كالأعمى الذي لا يعرف ما الألوان . وكذلك من يجهل تجربة الشاعر فانه لا يعرفها كما يقول الشاعر العربي .

« لا يعرف الشوق إلا من يكابده ولا الصباية إلا من يعانها »

فاذا ثبت أن الأصل في الأفكار هي الانطباعات ، فما علينا إذا شككنا في فكرة فلسفية إلا أن ننظر في الانطباعات التي نشأت هذه الفكرة عنها ، نأن

عجزنا عن ذلك فقد تأيد شكنا . ومثال ذلك لفظ الفطرة «Innate» فإذا نعى بالفطرة ؟ أنعى بها أفكار توجد قبل أن يولد الإنسان ، أو مع ولادته . أو بعد ولادته . ويذهب هيوم إلى أن الأفكار لا توجد قبل الولادة ، وإنما تنشأ من الانطباعات منذ أن يولد الإنسان ويحس .

ومن الواضح أن الأفكار حين ترتبط في الذهن بعضها ببعض الآخر إنما تخضع لقاعدة ونظام . يقول هيوم « ولو أن ارتباط الأفكار أمر يعد من الوضوح يمكن شديد ، إلا أنني لا أبجد أى فيلسوف قد حاول أن يعد أو يصنف مبادئ الارتباط . وعندى أن الروابط بين الأفكار ثلاث : التشابه ، والتلازم في المكان والزمان ، والسببية » وقد نسي أن أرسطو قد سبقه بعشرين قرناً من الزمان فاهتدى إلى قوانين الرباط بين الأفكار وقال إنها التشابه . والتضاد ، والتلازم .

على أن الذى يعيننا في فلسفة هيوم قوله بهذا النوع من الارتباط بين الأفكار وهو صلة السبب بالسبب ، وهو ما أطلقنا عليه « السببية » . ويعد بحث هيوم في السببية من أهم البحوث وأعظمها خطراً في تاريخ الفلسفة ، لأنه يريد أن يهدم ما اصطلاح عليه الناس أجيالاً متعاقبة ، وأن يززع قواعد الحضارة التي تستند إلى اعتقاد الناس في خروج المسببات عن الأسباب .

ولابد لنا قبل أن نبحث في السببية أن نتساءل هل هو من قبيل الأفكار المرتبطة Relations of Ideas أو الأشياء الواقعة matters of facts ؟ فهذا هو التصنيف الذى دعا إليه هيوم ، فأدخل تحت القسم الأول علوم الهندسة والجبر والحساب ، أى هذه العلوم التي تثبت بالبرهان العقلى ، دون حاجة إلى وجود خارجي للحقائق الرياضية .

أما الأشياء الواقعة فإن إثبات صحتها أقل وثوقاً من تلك العلوم الرياضية ، ذلك أن نقيض أى شيء ممكن الوقوع ، ولا يمنع العقل التناقض في الأشياء الواقعة . قلنا أن نتصور أن الشمس ستطلع في الغد أولاً ، تطلع ، وكلاً الأمرين ممكن ، مع أنهما على طرفي نقيض . ومن العبث كما يقول هيوم أن نبين فساد إحدى هاتين القضيتين .

ويبدو أن أغلب أدلتنا التي تتعلق بالأمور الواقعة تقوم على علاقة السبب بالمسببات .

والسببية هي المرحلة التي نتجىء بعد الحواس والذاكرة .

سل رجلاً إذا يحكم على الغائب كأن يقول : إن صديقه في الريف أوفى فرنسا ، وسوف يعطيك سيباً لذلك قد يكون هذا السبب حقيقة واقعة أخرى ، كأن يكون قد تلقى منه رسالة أو علم منه عزمه السابق . وإذا عثر شخص على ساعة أو آلة أخرى ، في جزيرة مهجورة ، فإنه يستنتج من ذلك أن إنساناً كان على ظهر هذه الجزيرة . وعلى هذا النحو يجرى تفكيرنا فيما يختص بالأمور الواقعة . ويقال إن بين الشيء الموحود ، والسبب الذي نعزوه إليه ، علاقة دائمة . وأن هذه العلاقة ترتبط فيما بينهما ، ولولا هذه الرابطة أو العلاقة التي تصل بينهما ، ما تيسر لنا أن نستنتج .

من أين لنا العلم بالسببية ؟ أهو بالفطرة «Apriori» أو بمعنى آخر . هل هذا العلم سابق على التجربة أم لاحق لها ؟ .

يذهب هيوم إلى أن فكرة السببية تنشأ عن التجربة ، وذلك من مشاهدة الأشياء الجزئية مرتبطة بعضها ببعض على الدوام .

والدليل على ذلك أنك إذا قدمت شيئاً جديداً كل الحدة لرجل كامل العقل حاد الذكاء . فإنه لن يستطيع أن يكشف عن أسبابها ونتائجها . وكذلك آدم ، وقد كان فيما يقال على أتم عقل وأحد ذهن ، لم يكن يستطيع أن يستنتج من رؤية النار ، وما هي عليه من ضوء وحرارة ، أنها تحرق .

الخلاصة أننا نكشف الأسباب والمسببات لا بالعقل بل بالتجربة .

ولو أننا هبطنا فجأة إلى هذا العالم ، ثم نظرنا إلى لاعب «البلياردو» فلم يكن أن نستنتج عقلاً أن ضرب الكرة الأولى يسبب حركة الكرة الثانية . ذلك أن حركة الكرة الثانية مستقلة تمام الاستقلال ، ومتميزة تمام التميز عن حركة الأولى . ألقى حجراً في الهواء ، وسوف تجد أنه يسقط على الأرض . فإذا نظرت

بالعقل وحده ، فليس هناك ما يمنع أن يصعد الحجر إلى أعلى بدلا من أن يهبط إلى أسفل .

فنزول الحجر إلى أسفل ، وحرق النار ، وتبريد الماء ، كل ذلك أمور تعسفية «Arbitrary» وجدت هكذا في العالم ، فنعلمها بالتجربة ، ولا سبيل إلى العلم بها عقلا ، أو قبل التجربة . وأن كل مسبب فهو عبارة عن حدث مستقل تماماً عن سببه ، ولا يمكن أن نستنبط الأسباب عقلا بدون مشاهدة مظاهر الطبيعة .

وهذا هو السبب في أن الفلاسفة مهما أوتوا من نفاذ العقل لم يستطيع أحدهم أن يهتدى إلى السبب الأقصى في أى عمل من أعمال الطبيعة . وقد اهتدى الإنسان حقاً إلى اختزال المبادئ الطبيعية بحيث تكون أكثر بساطة . ووصل إلى بعض الأسباب العامة التي أقامها على الملاحظة والتجربة . أما علة هذه العلل فمن العبث أن نصل إلى كشفها ، ذلك أن هذه المبادئ مغلقة ، فلا يستطيع العقل البشرى إلها نفاذاً .

لقد باعدت الطبيعة بيننا وبين أسرارها ، ولم تكشف لنا إلا عن المعرفة الظاهرة للأبصار ؛ ثم إن حواسنا نخبرنا عن صفات الأشياء فهي تدلنا على لون الخبز وثقله وقوامه . ولكن الحس لا يستطيع ، ولا العقل كذلك ، أن نخبرنا عن هذه الصفات التي تجعل الخبز صالحاً لتغذية البشر . وعلى الرغم من جهلنا بالقوى الطبيعية فإنا نستنبط الحوادث ، ونتوقع نتائج مماثلة لما سبق أن شاهدناه . فلو قدم إلينا شيء يشبه الرغيف ويمثله في صفاته ، لتوقعنا منه نفس الغذاء .

نحن إذن نقيم الأسباب والمسببات على أساس التجارب السابقة . ولكن بأى حق نحكم على المستقبل بما شاهدناه في الماضي ؟ فالخبز الذي أكلته كان مغذياً ، فهل إذا أكلت خبزاً مرة أخرى يغذى ؟ ولماذا ؟ وهل هذه النتيجة ضرورية محتومة ؟

الواقع ان الحكم على المستقبل حكم عقلى . ونستطيع في هذه المسألة أو القضية أن نميز قضيتين مختلفتين .. القضية الأولى : لقد ثبت بالتجربة أن هذا

الشيء تعقبه هذه النتيجة ، والقضية الثانية إنى أتوقع نتائج مماثلة لهذه الأشياء .
وليس التماثل دليلاً موجباً لاستنباط النتائج . والتمثيل في المنطق أضعف
درجات البراهين . وليس التماثل بين الأشياء الموجودة في الطبيعة تاماً ، فالبعض
متفق في مظهره وصفاته الخارجية ، ولكنك تجد تفاوتاً في طعمه . ويذكرنا هذا
المثال الذي يضربه هيوم بما قاله « ليبنتز » من أنه لا توجد ورقتان في شجرة
واحدة ، في غابة واحدة ، متماثلتين تمام التماثل .

على أننا حين نتوقع النتائج عن الأشياء المماثلة ، نزعم بأن هناك قوى خفية
هي العلة في إحداث هذه النتائج ، وهي التي تصل بين الأسباب والمسببات .
فهل لنا الحق إذا رأينا عدداً من التجارب المتشابهة أن نستنتج علاقة بين الأشياء
المحسوسة وبين القوى الخفية ؟ وعلى أى أساس نبني هذا الاستنتاج . وما هو الحد
الأوسط الذي ينقلنا من المشاهدات المحسوسة إلى القوى الخفية .

إننا نفترض أن المستقبل سوف يقع على نسق الماضي . ولكن ما الحال
لو تغير الكون واختلف نظام الطبيعة ؟ عندئذ لا يصلح الماضي أن يكون قاعدة
للاحاضر والمستقبل .

ولنفرض أن شخصاً هبط على ظهر هذه الأرض ، فانه ولا ريب سوف
يلحظ تعاقب الحوادث . ولكنه لن يصل إلى فكرة الأسباب والمسببات ، لأن
السببية من المعانى التي لا تدرك بالحواس . وليس من المنطق أن يستنتج من تعاقب
حادثتين أن إحداها علة ، والأخرى معلول .

ولنفرض أنه عاش على ظهر هذه الأرض زمناً طويلاً ييسر له رؤية هذه
الأحداث المتعاقبة مرات ومرات ، فليس من المنطق أن يزعم أن بعض هذه الحوادث
سبب لبعضها الآخر . ليست هي السببية التي تبيح له توقع الأحداث ، ولكنه مبدأ
آخر هو العادة (Custom-habit)

بسطنا من قبل رأى فيلسوف إسلامي ذهب هذا المذهب هو « أبو حامد
الغزالي » في « تهافت الفلاسفة » . والفرق بين الغزالي وهيوم أن حجة الإسلام يريد

أن ينشأ الأسباب حتى لا يكون إلى جانب الله علة مؤثرة في الكون . فالله هو مسبب الأسباب جميعاً ، وهو علة العلل .

أما هيوم فإنه ينشأ السببية ولا يجعل الله علة الأشياء . بل لنشد اعترض على « مالبرانش » الذي يذهب إلى أن الله هو علة كل صغيرة وكبيرة . وما الأسباب الظاهرة إلا مناسبات « occasions » لعللة الله .

يذهب هيوم إذن إلى أن اتصال الظواهر بعضها ببعض الآخر هو « عادة » . وهو لا يزعم أنه يفسر بذلك قوانين الطبيعة ، ولكنه يشير إلى مبدأ تختص به الطبيعة البشرية ، وهو من المبادئ التي يعترف بها سائر الناس ويعلمون أثرها .

فالعادة وحدها هي التي تجعل تجاربنا مثمرة ، وتبيح لنا أن نتوقع في المستقبل ما سبق أن شاهدناه في الماضي .

الخلاصة أننا ألفنا أن نرى الحرارة تصحب اللهب ، والبرودة تصحب الثلج . فإذا شاهدنا بالحواس اللهب أو الثلج توقع العقل بحكم العادة أن يجدها الحرارة والبرودة . وأن يعتقد في وجودهما . وهذا الحكم عمل من أعمال العقل لا من طبيعة الأشياء الخارجية .

ويبدو أن السبب في اختلاط الأمر على الفلاسفة ، هو عدم تحديد المصطلحات التي تجري في قاموس الفلسفة ، ثم يترتب على ذلك اللبس والغموض . ومن هذه المصطلحات « القوة » والارتباط الضروري . أي ارتباط الأسباب بالمسيات ؛ ومن الطبيعي أن يحلل هيوم هذين الاصطلاحين في ضوء التقسيم الذي ذهب إليه من أن المعاني انطباعات وأفكار ، وأن الأفكار تقوم على الانطباعات . فنحن نرى « كرة البلياردو » تضرب الكرة الثانية فتحركها ، ولكننا لا نرى في الكرة الأولى هذه « القوة » المؤثرة في الثانية بحيث تكون سبباً لتحركها . أي أننا لا نرى بالحواس أسباباً ولا قوى ، وإنما نرى ظواهر متعاقبة .

ولعل فكرة القوة مستمدة من أنفسنا ، أو هي صورة لما فينا من انطباعات باطنة ؛ فنحن نشعر في كل لحظة بهذه القوة الباطنة ؛ ذلك حين نريد فنصدر أمراً إلى أعضاء الجسم أن تتحرك . فشعورنا بأفعالنا الإرادية هو مصدر فكرة القوة في الطبيعة .

ومع ذلك فهناك اعتراضات كثيرة نسوقها على صحة الاعتقاد بهذه القوة النفسانية ، وأنها علة حركة الأعضاء وعمل الوظائف العقلية . فالأمر في الظواهر النفسية فيما يختص بالأسباب والمسببات هو كالأمر في الظواهر الطبيعية .

وأول اعتراض : هو أن اتصال النفس بالجسم من المسائل الشديدة الغموض ، إذ يقال إن هناك جوهرًا روحانيًا يؤثر في الجسم المادي ، وهذا الجوهر الروحاني أو النفساني يحتاج قبل كل شيء إلى الإيضاح .

والاعتراض الثاني : لماذا نستطيع تحريك بعض أعضاء الجسم ، ونعجز عن تحريك بعضها الآخر ؟ فنحن نحرك اللسان والأصابع ، ونعجز عن تحريك القلب أو الكبد .

والاعتراض الثالث : أنه ثبت من علم التشريح أن الحركة الإرادية لا تنصب مباشرة على العضو الذي يتحرك : بل على عضلات وأعصاب تتصل بهذا العضو . والملاحظة أن فكرة القوة النفسانية ، هي كشيئها الطبيعية . ليست شيئاً آخر إلا حكم العادة .

الواقع أن أغلب الناس لا يجدون صعوبة في تعاليل الظواهر المألوفة في الطبيعة مثل سقوط الأجسام . ونمو النبات ، وتناسل الحيوان . وهم لطول عهدهم ، بروية هذه الظواهر المألوفة لا يتوقعون غيرها ، ولا يستطيعون عقولهم أن تتصور حدوث ظواهر مخالفة عن الأسباب المزعومة ، حتى إذا صدمتهم الطبيعة بما فيها من شذوذ كالزلازل والبراكين وسائر الخوارق ، عجزت العقول عن التعليل . والتسموا الأسباب في قوى غير منظورة . أو قالوا : إنها من عند الله . وبشير هيوم بقوله إنها من عند الله إلى « ديكارت » تارة وإلى « مالبرانش » تارة أخرى . ولا يعيننا أن نبسط ردوده عليهما ، فليس هذا هو الحال . وإنما نحب أن نقول إن نقد هيوم في السببية ، وبحثه في العقل البشري . هو الذي هيأ « لكنت » أن يقيم فلسفته المثالية ، كما نحب أن نذكر أن العلم الحديث قد أخذ بوجهة نظر هيوم . فأثر الابتعاد عن القول بالسببية ، وبالأسباب كأنها قوى مؤثرة في المسببات .

تقدير الجمال

أسئلة تخطر على البال ، وليس من العسير الجواب عنها ، مع أنها تدور في أذهاننا كلما شاهدنا الأشياء الجميلة والآثار الفنية البديعة . ماذا نعني بالجمال؟ وهل يوجد ميزان أو موازين نرجع إليها في تقدير الأشياء الجميلة؟ وما الدور الذي يلعبه العقل أو الذوق في تقدير الجمال؟ وهل الجمال تعبير عن مكونات النفوس ، أو صفة من صفات الأذهان والعقول ، أو أثر من آثار الخلق والإبداع؟

ولندع هذه الأسئلة التي تضرب في الفلسفة إلى الصميم ، لنقف موقفاً بسيطاً يفقه كل إنسان عند ما يعجب بقصيدة من الشعر . أو يطرب من نغمة موسيقية ، أو يتنوق أثراً من هذه الآثار الفنية في الرسم والتصوير والنحت وما إلى ذلك . إنه يقول هذا جميل ، فما هو سر الجمال ، وما موضع الإعجاب؟ إن قلت: الجمال لذة الحواس كالبصر والسمع ، فليس الأمر كذلك ؛ لأن الجمال متعة تضاف إلى الحواس ، لا لذة تستمد منها . فأنت تجد لذة في الطعام ومتعة في النظر إلى المائدة الجميلة وقد نضدت بالزهور .

والفرق بين هذا وذاك هو الفرق بين الحيوانية والإنسانية . وفي ذلك يقول الفارابي في الفصوص « العمل الحيواني جذب النافع ويقتضيه الشهوة ودفع الضرر ويستدعيه الخوف ، ويتولاه الغضب . والعمل الإنساني اختيار الجميل » .

ولقد ذهب المحدثون من الفلاسفة ابتداء من كنت وهيكل ، إلى لالو وكرويتشي وجيو ، مذاهب شتى في تفسير الجمال ، وتعليل الإعجاب به ، وبسط الموازين لتقديره ، غير أن ديلاكروا لا يرضى عن أى مذهب من هذه المذاهب ، ويعد كل واحد منها ناقصاً من وجه ، صحيحاً من وجه آخر

ثم يختم كلامه بأن الفن ليس : « إحساساً أو صورة ، أو اثلاً في الأرواح
أو حقيقة . أو البصر بالمثل ، ولكنه كل ذلك ، حيث كان فيضاً لقوة مبدعة
مراثة » .

ريدو أن مذهب أفلاطون قد أهمل في زوايا النسيان ، وأدرج في ذيل
المذاهب ، مع أنه الفيلسوف على التحقيق ، وعنه أخذت الفلسفة الألمانية
المثالية ، والعلم الحديث يأخذ بتفسيره الرياضي للكون، بعد أن ظلت الحضارة
الإنسانية ترسف في أغلال مادة أرسطو وصورته حول عشرين قرناً من
الزمان فلم تتقدم .

ولعلنا إذا رجعنا إلى مذهب أفلاطون في الجمال ، ثم أضفنا إليه شيئاً من
التعديل . أن نكون أدنى إلى التفسير الصحيح .

يصف أفلاطون في محاوره المأدبة رحلة النفس الإنسانية في طلب الجمال ،
وهنا نجد الكاهنة ديوتيا تدل سقراط على السبل التي ينبغي على الذين ينشدون
معرفة « مثال الجمال » اتباعها . فالسبل الوحيد أن يقدر المرء أولاً جمال شيء
واحد جميل ، ثم يتدرج إلى مرحلة ثانية يقدر فيها جمال عدة أشياء ويلحظ
ما بينها من مشاركة . والمرحلة الثالثة تقدير الجمال المعنوي . الذي يخلو من
علائق المادة ، كالجمال في الأنظمة والنواميس .

وهذا كله لا يكفي في بلوغ المثال ، أو على حد تعبير أفلاطون في « البصر
بالمثال » إذ لا بد من دراسة عميقة لفرع من فروع المعرفة اليقينية ، هي الرياضة
بأقسامها : الحساب والهندسة والفلك . ولن يبلغ الفنان المثال بالذات إلا إذا
امتلك ناصية العلم الرياضي . ومن المأثور عن أفلاطون أنه كتب على
باب مدرسته « من لم يكن مهندساً فلا يدخل علينا » . ويرى الفارابي في كتاب
تحصيل السعادة أن أول أجناس الموجودات التي ينظر فيها الإنسان علم الحساب
والهندسة وما يلحق الأعداد والأعظام والأشكال من « خاصة التقدير ، وجودة
الترتيب : وإتقان التأليف ، وحسن النظام » .

كيف ينتقل الإنسان من مشاهدة الأشياء الجميلة ، ودراسة الحساب

والهندسة إلى البصر بالمثال ؟ هنا نجد أفلاطون يلبس مسوح المتصوفة فيحدثنا بأن اشتغال النفس بالدرس والطلب يؤدي إلى مكافأتها بأشراق نور المثال كما يندلع اللهب من النار . فالتحصيل شرط ، والبصر بالمثال إلهام .

وإذا رجعنا إلى نظريات المحدثين من علماء النفس وما حققوه في كلامهم عن الإبداع في الفنون ، وجدنا بينهم وبين مذهب أفلاطون شَبْهاً كبيراً . وجملة ما يذكرونه أن الأثر الفني ، إبداعاً كان أو تقديرًا ، تجسيدا كان أو تفكيرًا ، يمر في أربعة مراحل : الإعداد ، والحضانة ، والإشراق ، والتنفيذ أو التحقيق . والإعداد يشبه مرحلة الدرس والتحصيل عند أفلاطون .

ويعزو علماء النفس إلى فترة الحضانة أهمية خاصة ؛ إذ أن الفكرة تنحدر من الشعور إلى اللاشعور ، وتظل كامنة ، ولكن العقل يصرفها ويقلبها دون وعي من صاحبها . ولهذا كانت أعظم أعمال العباقرة ما جاءت بعد فترة من الكسل أو الراحة بعد الكد والتعب . ثم تبرز الفكرة الجديدة ، أو الصورة أو العمل الفني أو هذا المثال الذي يحكي عنه أفلاطون ، وكأنه كما يقول الفريد دئي موسىة : « مجهول يهمس في آذاننا » وهكذا يحصل إلهام الفنان ، ووحى الشاعر ، واختراع العالم .

ويشبهون هذا الإلهام أو الوحي بطفرة ينتقل فيها العقل بعد الإعداد والدرس إلى الكشف ، وهي طفرة تستند إلى العلم السابق ، ولكنه لا يقتضيها بالضرورة ، ولهذا يلجأ العلماء إلى التحقيق حتى يتثبتوا من هذا الكشف .

والخلاصة عند أفلاطون أن الجمال ، ابتكاراً كان أو تقديرًا ، فهو نوع من الكشف عن مثال الجمال ، نصل إليه بالمعرفة ، ونهتدى إليه بطول الخبرة والممارسة . وبعد فإن تقدير الجمال لا يرجع إلى الذوق والوجدان بل إلى « المعرفة » . قال على ذلك موضوعي لا شخصي .

أي أن الميزان في تقدير الأشياء الجميلة ميزان خارجي مستمد من طبيعة الأشياء نفسها ، فلا يقوم على هوى الشخص أو مزاجه .

فاذا كنت تريد أن تحكم بين أبي تمام والبحري ، أو بين شوقي وحافظ ، أيهما أعلى شعراً وأصدق فناً ، فلا بد أن تكون على علم وثيق بالشعر وموازينه ،

ثم لا يكفي أن تحفظ علم العروض ، بل ينبغي أن تمارس النظم حتى يصير الشعر عندك ملكة أو عادة ، وعندئذ فقط تهتدى إلى «مثال الجمال» في الشعر ، حتى إذا نظرت في قصائد الشعراء ، ووجدت أنها تطابق هذا المثال الموجود في ذهنك كانت جميلة . وإذا وجدت أنها تبعد عن هذا المثال كانت قبيحة .

وفحوى هذا المذهب أنك لا تصلح حكماً بين الشعراء إلا إذا كنت شاعراً ، ولا ناقداً لصورة زينية إلا إذا كنت رساماً ، ولا بصيراً بالألحان إلا إذا كنت موسيقياً . ولهذا السبب يختصم الناس إلى النقاد والفنانين والخبراء . ومع ذلك فقلما تجد اتفاقاً بين النقاد على جمال شيء يحكمون فيه . لأن المثال يعوزهم . بل لأنهم قد يرجعون إلى الذوق والعاطفة .

أما الجانب الآخر في مذاهب الجمال ، فهو الذي يعتمد في التقدير على الشخص . وعلى رأس المتطرفين في المذهب الشخصي تولستوى ، وله كتاب مشهور عنوانه « ما هو الفن » ؟ انتهى فيه إلى أن قيمة الأثر الفني ؛ شعراً كان أو تصويراً ، لحناً أو تمثالاً ، إنما يعتمد اعتماداً تاماً على تأثيره في أشخاص الناظرين إليه .

الفن في رأى تولستوى هو نقل الانفعالات التي أحسوا بها ، ونقلها عن طريق هذه الآثار الفنية إلى الناس ، وهذا هو الفن : تأثير ، ثم تعبير ، ثم تأثير . وميزة الفنان أنه أقدر من غيره على التعبير . سئل أحدهم لماذا كان المتنبي أعظم الشعراء ؟ فأجاب « لأنه يحكى عن خواطر الناس » .

وينبغي أن يرمى الأثر الفني إلى الجمال ، والجمال فقط ، فإذا جمع بين الجمال واللذة لم يكن فناً سامياً . فإذا أخذنا بمذهب تولستوى وأردنا أن ننصب الميزان للحكم على لحن أو قصيدة أو صورة ، فعلينا أن نعرضها على الناس ، ثم نعدكم شخصاً أعجبوا بها ، واهتزوا ، وتأثروا . ذلك لأن الجمال ليس موضوعياً أو مستمداً من طبيعة الآثار الفنية ؛ بل الجمال صفة للتأثير الحادث في نفوس الذين يشاهدون الآثار الفنية ، فالجمال تجربة شخصية ، ووظيفة الفنان أن يبرز الإحساس بالجمال في أعين الناظرين .

وهذه مثالية حادة تشبه مايقوله أنصارها من أن الحرارة ليست صفة في النار ، بل هي التأثير الحادث من النار في الحواس .

ولعمري إن هذا المذهب يجعل من الفن شيوعية ، ويرد أحكام الجمال إلى العامة والجمهور ، فينزل بقدرة ، ويهبط بمستواه ، ثم يرد التقدير إلى الكم والعدد ، لا إلى الكيف والقيم .

والمذاهب الشخصية هي التي تسود حضارة اليوم . ففي الفلسفة تجد الوجودية ، وفي الأخلاق النفعية ، وفي الفن الإحساس الشخصي . وقد عدل بعضهم عن هذه الذاتية الصارخة ، وجمع بين وجدان المشاهد وموضوع الأثر الفني . ويقولون في ذلك إن ما نسميه الجمال هو راحة الانفعال . فنحن عندما نحكم على شيء بأنه جميل ، إنما نعني أن بعض النوازع النفسية قد برزت عند مشاهدة هذا الشيء إلى حالة من التوازن أو الانسجام الوجداني . فإذا حدث هذا الانسجام ارتاحت النفس ، وسلمت بوجود الجمال فيها تشاهده . وحاصل هذا المذهب أنك تخلع نفسك وإحساسك على العالم الخارجي .

ويقوم هذا المذهب في الواقع على أساس من علم النفس . فالإنسان مركب من دوافع بعضها فطري وبعضها مكتسب . وهذه الدوافع تكون عادة متنافرة ، وفي صراع دائم ، ومن الخير تنظيمها وتأليفها . بحيث يتسنى لكل دافع نفساني أن ينطلق في حرية بدون أن يتنازع مع غيره من الدوافع .

فإذا حدث التنظيم التام للدوافع أحسنا بالجمال في الأشياء .

على أن المذاهب الشخصية لا تستطيع أن تثبت طويلا أمام النقد . ففي الأشياء عناصر موضوعية . لا غنى عنها ، ولا يمكن إغفالها بحال من الأحوال . هل تستطيع أن تقرض شعراً غير موزون ؟ إن البيت المكسور يفسد القصيدة ، واللحن يسئ إلى الكاتب ، والجهل بتشريح الجسم يجعل المثال عاجزاً .

ويبدو أن الذين يأخذون بالمذاهب الشخصية يخلطون في تقدير الجمال بين الوجود والمعرفة ؛ إنهم ينكرون وجود الشيء الجميل وتأثيره في النفس

ولا يعترفون إلا بانفعالاتهم وعواطفهم، وتوافق هذه الانفعالات وانسجامها .
 فان قالوا : نحن لا ننكر وجود الأشياء الجميلة ، قلنا : إن لها في ذاتها
 خصائص تجعلها جميلة . والحلاف بيننا وبينهم في « معرفة » هذه الخصائص ،
 فالخروج على قواعد الموسيقى يجعل اللحن متافراً تمجه الأسماع .

الجمال إذن تناسب وتوافق في الأشياء ذاتها . ونحن لا نحس الجمال
 إلا عندما ندرك هذا التناسب ونميزه ويكون حاضراً في الذهن كالمقياس أو الميزان ،
 وهذا هو المذهب الذي نؤثره . في كل شيء جميل مادة وصورة كما يذهب
 أرسطو : مادة الشعر المعاني والألفاظ ، وصورته الأوزان ؛ ومادة التصوير الألوان
 وصورته التأليف في انسجام ؛ ومادة الموسيقى الأصوات والأنغام ، وصورتها
 الزمان . هذا الجانب الصوري لا غنى عنه وعن معرفته والخضوع له ، وهو
 الذي نسميه مثال أفلاطون . فالترتيب ، والتتابع ، والانتظام ، وحسن التأليف ،
 وضبط الإيقاع . ولطف التداخل بين الأجزاء ، ووحدانية الشيء في وضوح
 وانسجام ، هذا كله مصدر الجمال .

والمراجع فيما ذكرنا إلى الإحساس بالزمن وإدراك قيمته . ولا يعني أن
 ندخل في قضية الزمان أنفساني هو أم طبيعي ، وإنما الذي يعني أن نقرره هو
 أن إدراك الزمن المنقسم ، والإيقاع المنتظم ، والتوقيت الموثلف ، هو السرفي
 الجمال . في حفيف أوراق الشجر اهتزازات لا تختلط في تنافر ، بل تتناسب في
 انسجام . فأنت تجد الجمال في مشية المرأة لأنها تخطو وكأنها ترقص . والرقص
 مشية تجرى مع الزمن المنتظم .

وكلما أردنا أن نعبر عن إعجابنا بشيء جميل قلنا : لقد جعلنا تهتز طرباً ،
 أو نرقص طرباً . فلا عجب إذن أن يكون مرجع تقدير الجمال إلى الإحساس
 بالزمان ، وإدراك ما ينطوي عليه من تناسب وانسجام .

فاذا سلمت معي بهذه المقدمات ، كان من العسير بعد ذلك أن تؤمن مع
 الفلاسفة القائلين بأن « الفن حرية » ؛ إذ كيف يصح أن تجري الفنون الجميلة
 طبقاً لأوضاع ونظم ، أكثر الناس التزاماً لها هم الفنانون أنفسهم حين يبدعون

الأشياء الجميلة ، أو النقاد الذين يحكمون على هذه الآثار ، ثم يقال بعد ذلك إن الفن حرية ؟ إن كنت تقصد أنها حرية كحرية العصفور السجين في القفص ينتقل بين جدرانها من جانب إلى آخر ، فلك أن تسمى هذه الحركة حرية .

ولك أن تقول إن من يسعى إلى إدراك الجمال ، إنما يسير حراً حتى يعثر على هذا النظام البديع ، فيدركه ، سواء أكان من إبداع الطبيعة أم من خلق الإنسان ، ثم يجد لذة في الاستمتاع بهذا النظام وما فيه من جمال .

وهنا نجد الفلاسفة يقولون إن عين الجمال أصدق نافذة نطل منها على سر الكون ومكونات الطبيعة . ومن أقوال هيجل : « إن آثار الفنون ليست مظاهر بسيطة ، وإنما لتنطوي على الحقيقة أكثر مما تنطوي عليه مظاهر الموجودات في هذا الكون . ذلك أن العقل يجد مشقة في النفاذ إلى باطن الطبيعة ولا يشق عليه النفاذ إلى صميم الآثار الفنية » . والسر في ذلك أن صاحب الذوق الجميل يبصر صور الأشياء ، وعلاقتها بعضها ببعض ، ويميز حقيقتها الباطنة ، ثم يعبرها من علائق المادة التي تشوبها ، ويعبر بعد ذلك عن هذه الصورة المجردة التي أبصرها في الأشياء الطبيعية والمجتمع الإنساني : في تمثال أو صورة زينة أو قصيدة من الشعر أو قصة أدبية . ومن هنا صح لنا أن نقول إن الفنون الجميلة نوافذ نطل منها على الحقيقة .

ما بعد النفس أو الميتابسيشيك

هذا علم جديد لم يكتب عنه أحد فيما أعرفت باللغة العربية .

اقترح هذا الاسم Métapsychique شارل ريشيه الأستاذ بجامعة باريس وعضو المجمع عام ١٩٠٥ ، فأجمع المشتغلون بهذه المسائل على أن يقبلوا هذا الاصطلاح . وكما أن هناك علم الطبيعة ، ثم علم ما بعد الطبيعة ، الذى قال به شراح أرسطو للبحث فى القوانين العامة الفاتكة على علم الطبيعة ، فهناك كذلك علم النفس الذى يبحث فى الظواهر النفسية المشاهدة بالحواس . ثم علم ما بعد النفس الذى يبحث فى القوى العقلية ، وفى العقل الحاكم لهذه الظواهر الخفية التى تبدو غير مألوفة .

موضوع هذا العلم ظواهر ثلاث :

١- الكشف Cryptesthésie ، وهى أداة للمعرفة تختلف عن أدوات المعرفة الحسية العادية .

٢- التأثيرات النفسانية Télékinésie ، وهى التأثير النفسانى فى الأشياء والأشخاص بقوى غير القوى المعروفة ، أو كما جاء فى تعريف ابن خلدون للسر والطلسمات : « إنها علوم بكيفية واستعدادات تقتدر النفوس البشرية بها على التأثيرات فى عالم العناصر ، إما بغير معين ، أو بمعين من الأمور السببية . والأول هو السحر ، والثانى هو الطلسمات » .

٣- التجسد Ectoplasmie ، وهو تجسد أشياء يبدو أنها تخرج من جسم الانسان وتتخذ مظهر الحقيقة .

وما لا شك فيه أن هذه الظواهر جميعاً تحدث وتقع ، ولكنها غير شائعة وغير عامة بين سائر الناس ، غير أن ندرة وقوعها ليست دليلاً على فسادها ، ووجودها عند بعض الأفراد القلائل ممن وهبوا هذه القوى والتأثيرات النفسانية برهان على ذلك ، أى على صحتها .

وقد حاول كثير من العلماء المشهورين مثل ميرز Myres ولودج وغيرها تفسير هذه الظواهر المشاهدة باحدى طريقتين : الأولى قراءة الفكر أو انتقال الفكر Télépáthie ، والثانية وجود الروح وحياتها بعد موت البدن وتأثيرها في الأحياء Spiritism .

غير أن الأستاذ ريشيه يقف من هذين الفرضين موقفاً آخر ، فهو لا ينكر قراءة الفكر ، ولكنه يرى أنها لا تفسر كثيراً من الظواهر التي لا يكون فيها انتقال فكر من شخص إلى آخر . ويرى كذلك أن التفسير الروحاني لا يمكن إثباته علمياً ، على حين أن افتراض وجود حاسة من الحواس ، خلاف الحواس المعروفة ، بها نستطيع إدراك الأشياء عن بعد ، والتأثير في الأشياء عن بعد ، هو الفرض الذي يمكن إقامة الدليل عليه علمياً .

ونسوق مثالا من كتابه لتوضيح ما يذهب إليه :

« في أوائل أغسطس عام ١٨٧٨ كان جدى شارل رنوارد البالغ الرابعة والثمانين من عمره يشكو مرضاً بسيطاً لم يمنعه من الحركة ، وكان مقياً في قصر إستورز عند مدام شفريه . وفي ١١ أغسطس ذهبت إلى إستورز فوجدت صحة جدى حسنة ، وكنت قد اتفقت مع زوجتى على تمضية بضعة أيام في الأسبوع التالى باستورز وكنا وقتئذ في ميدون إحدى ضواحي باريس . وفي صباح يوم السبت ١٧ أغسطس الساعة السابعة ، استيقظت زوجتى وهى تقول : إنه شيء مخيف ، لقد رأيت جدك مريضاً جداً ، واقداً في سريره ، وأملك منحنية إلى جانبه . لم أحفل بهذه الرؤيا ، لأننى في ذلك العهد لم أكن أعير الرؤيا الصادقة التفاتاً ، فطمأنت زوجتى ، ثم ركبنا عربة إلى باريس ، فلما وصلنا في الساعة العاشرة ، وجدت برقية تنبئ بوفاة جدى ، وأن الوفاة وقعت في الساعة الرابعة ، فكان زوجتى شاهدت في الرؤيا الوفاة بعد وقوعها بثلاث ساعات . »

تفسير هذه الرؤيا بواسطة قراءة الفكر لا يستقيم : لأن الرؤيا حدثت بعد الوفاة بساعات ، وتفسيرها بواسطة الاتصال الروحاني فرض يحتاج إلى كثير

من الإثبات . والأليق أن تفسر بوجود حاسة بها ندرك ونؤثر في الأشخاص والأجسام عن بعد .

وقد نقول إن هذه الحادثة مزورة على العلم ، ولم ينكر ريشيه وجود الأدياء والدجالين ، غير أنه يقرر وجودهم في ميدان العلم الروحاني أكثر من هذا الميدان ثم هو يتحرى الدقة في قبول الروايات والمشاهدات بحيث تكون موثوقاً بها ، لايتهم صاحبها بالطمع والتزوير .

وقد نقول إن هذه الظاهرة من قبيل المصادفة والاتفاق ، غير أن الاتفاق إن صح في حادثة واحدة ، فلا يصح في حوادث أخرى كثيرة ، ليس هنا مجال ذكرها ، ومناقشة احتمالات وقوعها بالمصادفة .

لم يبق إذن إلا القول بالاتصال بالأجسام عن بعد بواسطة تموجات غير منظورة . مثال ذلك الحاذبية ، والقوى المغناطيسية ، والتيارات الكهربائية ، والأشعة فوق البنفسجية وتحت الأحمر ، وأشعة الرديوم ، والأصوات التي تزيد على أربعين ألف ذبذبة .

ويتبين من هذا أن النافذة التي نطل منها على هذا الكون ، ونعني بها النافذة الحسية ضيقة جداً .

ولا ريب في وجود قوى كثيرة تموج من حولنا في هذا الكون الهائل ، ولا تزال خفية عن حواسنا ، وعن الآلات التي ابتدعها العلم لكشفها . فلا ضير من القول بوجود حاسة أو حواس ندرك بها الأشياء الخارجية ، مما لا توصلنا إليه الحواس المعروفة لنا حتى الآن .

ولقد مر هذا العلم في أربعة أطوار ، الطور الأسطوري ، والطور المغناطيسي والطور الروحاني ، والطور العلمي .

الطور الأسطوري Période Mythique ، يمتد من القديم حتى ظهور مسمر Mesmer عام ١٧٧٨ ، ولقد لعب السحر والمعجزات والنبوءات في جميع

الأديان القديمة دوراً هاماً ، ولا نستطيع القول بأن جميع هذه الظواهر كانت باطلة ، غير أن التمييز فيها بين الصحيح والفساد من أشق الأمور .

ونحب أن نقف قليلاً عند ذلك الصوت الباطني الذي كان يسمعه سقراط فيما يروي أفلاطون وزينوفون ، كان سقراط يعتقد أن هذا الشيطان أو الإله شيء آخر يختلف عنه ، ويوحى إليه بالأمور المجهولة ، ويهديه سواء السبيل .

ويشبه الأستاذ ميرز هذا الصوت الذي كان سقراط يسمعه بما كانت تسمعه جان درك منذ صباها ، وكانت وحدها هي التي تسمع هذه الأصوات وتبصر هذه الرؤى .

الطور المغناطيسي Magnetique ، يبدأ من مسمر إلى الشقيقتين فوكس عام ١٨٤٧ . ومسمر صاحب نظرية التنويم المغناطيسي والتأثير في الحيوان والإنسان . لما أعلن مسمر نظريته في باريس أسرع كثير من الأطباء والعلماء والمحامين والقضاة إلى اعتناقها . كان مسمر يقصد بالمغناطيسي التأثير عن بعد ، وهذه ظاهرة علمية صحيحة ، واقتصر البحث في هذا العلم الحديد على شفاء المرضى ، غير أنه لم ينجح نجاحاً كافياً في العلاج فانصرف عنه العلماء .

الطور الروحاني Spiritique ، يبدأ من عام ١٨٤٧ حيث ظهرت حادثة غريبة في هايد سجيل بالقرب من نيويورك ذلك أن ميشيل وكان . أخذ يسمع أصواتاً غريبة خارج الدار ، وخرج ليراها فلم يجد شيئاً . واستمر يسمع الأصوات فأدخل الدار التي سكنها جون فوكس وابنته كترين ومرغريت وكانت تسمعان نقرأ منظرًا ، فقررتا أن هذه النقرات ذات معنى ، ثم وضعتا ألف باء لهذه النقرات الصادرة عن الأرواح كما يزعمون ، واجتمع العلماء لتحقيق هذه الظاهرة ، واتسعت دائرة الجمعيات الروحانية في أوروبا وأمريكا ، وأعلن الدكتور Kardec كاردك نظريته الروحانية وخلصها : أن النفس لا تفنى بفناء البدن ، بل تستحيل بعد الموت روحاً ، ثم تتقمص جسم وسيط يتلقى عنها مختلف الأوامر والتأثيرات .

ويبدأ الطور العلمي ، أو الميثاينيسيك ، بظهور السير وليام كروكس في إنجلترا ، إذ شرع يدرس حالة الوسطاء ، ويجري عليهم تجاربة ، فوجد أن

ما يصدر عنهم لا شبهة فيه ، وأنه حق ، ولكنه لا يفسر بالروحانيات ، بل بقوى فسيولوجية ونفسانية مجهولة ، سوف يكشف العلم الستار عنها . فكان كروكس بذلك أول من وضع أسس علم ما بعد النفس أو الميتابسيشيك .

• • •

الوسطاء هم أصحاب الكشف أو التأثير في الأشخاص والأجسام عن بعد ؛ أو هم عند الروحانيين المتوسطون بين عالم الأحياء وعالم الأموات ، والذين يظهرن التأثيرات النفسانية والتجسد أندر من الذين يطهرون الكشف . أولئك قوم نعدم شواذ لفراط قلتهم .

وندرتهم لا تقدر في صحة وجودهم ، ويجب التسليم بأن الناس غير متشابهين من حيث القوى والمواهب . فنحن نجد بعض الأطفال ذوي ذاكرة فريدة في بابها . أو لهم القدرة على إجراء عمليات حساسية عقاية ، مما يتير العجب حقاً .

وظاهرة الكشف أكثر شيوعاً من غيرها ؛ ونروى هنا حادثة ذكرها الأستاذ ريش في كتاب (حاستنا السادسة) « برتا فتاة صغيرة اختفت في يوم ٣١ أكتوبر ١٨٩٨ بجهة أنفلد من أعمال نيو همشير . بحثوا عنها في كل مكان : في الغابة . وعلى شاطئ البحيرة . فلم يعثروا عليها وفي ليله ٣ نوفمبر رأيت مدام تيتوس في النوم - وهي بمدينة لبيان نفيل التي تبعد ثمانية كيلو مترات عن أنفلد جثة برتا في مكان معين . وفي صباح اليوم التالي ذهبت إلى قنطرة شيكر على البحيرة ، وأرشدت البحار الغطاس بالضبط إلى المكان الذي توجد فيه الجثة وقالت : إن رأسها إلى أسفل بحيث لا يرى إلا كعب حذاءها ؛ واتبع الغطاس تعليمات مدام تيتوس فعثر فعلاً على الجثة على بعد سبع أقدام تحت سطح الماء . قال الغطاس : « كانت دهشتي عظيمة فالحث في الماء لا تخيفني بمقدار ما أخافني المرأة الواقفة عند القنطرة » .

وروى الأستاذ الإمام محمد عبده في سيرته أنه ذهب إلى الجامع الأحدي بطنطا ، « وفي يوم من شهر رجب من تلك السنة كنت أطلع بين الطلبة وأقرر لهم معاني شرح الزرقاني ، فرأيت أماًى شخصاً يشبه أن يكون من أولئك الذين

يسمونهم بالمجازيب ، فلما رفعت رأسى إليه قال ما معناه : ما أحلى حلوى مصر البيضاء ! فقلت له وأين الحلوى التى معك ؟ فقال سبحانه الله : من جد وجد ثم انصرف ، فعددت ذلك القول منه إلهاً ما ساقه الله إلى ليحملنى على طلب العلم فى مصر دون طنطا .

والظاهرة المشتركة بين جميع الوسطاء من أصحاب التأثيرات والتجسد هي النقر ، وهى عبارة عن ذبذبة صوتية تسمع على خشب المنضدة دون اتصال بها . وهؤلاء الوسطاء معروفون لدى العلماء المشتغلين بهذه المسائل ، ويعدون منهم بضعة عشر نفرأ .

غير أنه مع الأسف كثيراً ما يسىء الوسطاء إلى موهبتهم بانصرافهم إلى كسب المال وجمع الثروة ، فهم يستغلون هذه القوة العجيبة فى عقد جلسات لا يباح الدخول فيها إلا بالمال ، وعندئذ لا يكون بينهم وبين الغش والتدليس إلا خطوة سيرة ، وكثيراً ما يخطونها .

ولا ينبغي أن ناسى أن أغلب الوسطاء يصبحون محترفين ، فلا يعينهم العلم ، ويتخلون شتى الوسائل للخداع . ويجب على العلماء اتخاذ جميع الاحتياطات لكشف القناع عن أساليبهم .

الوسطاء درجات ويقسمونهم عادة إلى أربع :

١ - الدرجة الأولى التى تفرق عن الحوادث العادية ، صدور حركات لاشعورية خفيفة ، كأنها ومضات أولمحات يستبين منها البصر المتلذذ بالإحساسات الصادرة عن اللاشعور . ومن الثابت أن خمسين فى المائة من البشر يفصحون بأنواع من الحركات عن أفكارهم الباطنة . هذه الحركات غير الإرادية تدرس فى علم النفس العادى ، أوفى علم وظائف الأعضاء .

٢ - الدرجة الثانية هى إحداث شخصية جديدة بواسطة التنويم المغناطيسى ، وهذه الشخصية الجديدة الوهمية تحدث بتأثير المنوم فى الوسيط ، وهى ظاهرة مألوفة تدرس أيضاً فى علم النفس العادى .

٣ - الدرجة الثالثة أن يوحى الوسيط إلى نفسه بتمصص شخصية جديدة ،

شال ذلك أن الوسيطة هيلين سميث كانت تتقمص شخصية الملكة ماري نطوانيت . وتتصل الكتابة الأنوماتيكية بهذا النوع من الوسطاء ، ولا شأن للأرواح أو علم ما بعد النفس بهذه الظاهرة ، لأنه حيث أمكن تنويم الوسيط بالإحاء له بتقمص شخصية جديدة ، فشيء بذلك أن يوحى الوسيط إلى نفسه ليصبح شخصاً آخر . ولا محل إذن لافتراض أن روح الملكة ماري أنطوانيت حلت في هيلين سميث .

٤ - الدرجة الرابعة أن تصبح الشخصية الجديدة قادرة على الكشف مما لا يقدر عليه الوسيط نفسه . ويبدو أن البديل ، أو الشخص الغريب الذي يحل في جسد الوسيط يملك قدرة عجيبة حقاً . وهذه الدرجة الأخيرة هي التي تدخل في باب الميتابيسيثيك . لأن التفسيرات النفسية العادية لا تكفي لتعليلها .

ومن العلماء من يرى أن الوسيط هو ذلك الذي تصدر عنه حركات بغير اتصال مباشر ، وتحدث عنه ظاهرة التجسد . وهذه هي أعلى درجة في الوساطة والوسطاء . ومن هذا الباب ماشوهد من الوسيطة إيزابيلا من تحريك أشياء بغير لمسها . ويعزو هؤلاء الوسطاء ما يصدر عنهم إلى شخص آخر يحل فيهم . يسمىونه المرشد Le guide وهو شبيه بذلك الهاتف الذي كان يسمعه سقراط .

• • •

هل يمتاز هؤلاء الوسطاء بصفات خاصة أو هم كغيرهم من بني جنسهم ؟ يختلف العلماء في ذلك . ويرى بعضهم أنهم موهوبون بالحساسية Sensitifs ويرى بعضهم الآخر مثل الأستاذ بيير جانيه أنهم آليون Automates ، ويعارضهم الأستاذ ريشيه في ذلك ، ويعتقد أنهم لا يختلفون في شيء عن سائر البشر ، وأن السن أو الجنس أو التعليم أو القومية لا تؤثر في شيء . والعجيب في أمر الوسطاء أن مواهبهم تظهر فجأة وتختفي فجأة ، دون ضابط ، ولا يمكن تعليم الوسيط . يروي الدكتور سيجرد أن ابنته وهي في سن الثانية عشرة أظهرت خلال ثلاثة أيام متوالية حالات بارزة للتأثير عن بعد في الأشياء « تليكتري » ثم اختفت هذه الأحوال إلى غير عودة .

ولا يثمر التعليم في الوسيط أى ثمرة ، بل الواجب أن يترك لحرية ، حيث إن تأثيرنا عليه مضر به ، وكثيراً ما نفسه بالتوجيه والإرشاد .

وإننا لنسى ، إلى الوسطاء بسوء موقفنا منهم ، فنحن نعاملهم كأنهم أصحاب الأرواح الشريرة ، ونسخر منهم ، ونعزو إليهم الغش والخداع ، ثم يهبط عليهم أصحاب الصحف فيتخذون منهم أداة للنشر والدعاية الصحفية لما فيهم من أطوار غريبة . ويتجه إليهم الناس يستشرونهم في أمورهم الخاصة : فهذه امرأة تريد التأثير في حبيبها الذى هجرها ، وهذا رجل يرغب في كسب قضية ، وهذا شخص فقد أوراقه ويهيمه معرفة مكانها .

الواجب الاحتفاظ بالوسطاء لمصلحة العلم وتجارب العلماء الدقيقة ، بدلا من استثمارهم في كسب المال .
وبعد فلا يزال هذا العلم في أول خطواته ، ولنا ندرى ما سوف يتمخض عنه في المستقبل .

ثورة في المنطق

مضى على كشف المنطق أكثر من عشرين قرناً من الزمان ، إذ ينسب إلى أرسطو ، ولهذا سمي بالمعلم الأول . قال ابن قيم الجوزية في كتابه « إغاثة اللفهان من مصائد الشيطان » يطعن على أرسطو ما يأتي : « ويسمونه المعلم الأول ، لأنه أول من وضع لهم التعاليم المنطقية ، كما أن الخليل بن أحمد أول من وضع عروض الشعر . وزعم أرسطو وأتباعه أن المنطق ميزان المعاني ، كما أن العروض ميزان الشعر . وقد بين نظار الإسلام فساد هذا الميزان وعوجه ، وتعويجه للعقول ، وتخبيطه للأذهان ، وصنفوا في رده وتهافته كثيراً ... »

غير أن منطق أرسطو ظل راسخاً كالطود لم تزعزع قوائمه هجمات رجال الدين في العصر الوسيط ، إسلاميين كانوا أم مسيحيين . وعلى العكس من ذلك تناول الشراح كتبه بالترتيب والتبويب والتهذيب ، حتى أصبح أشد رسوخاً وأقوى دعامة .

والفضل الأول للرواقيين ، إذ جعلوا المنطق آلة لا تفهم الفلسفة بغيرها . ومن تشبهاتهم المأثورة : إن الفلسفة كالبلستان ، المنطق سوره ، والطبيعة شجره والأخلاق ثمره .

وأغلب فلاسفة المسلمين يجعلون المنطق آلة العلوم ، ولا يعدونه جزءاً منها . وفي ذلك يقول الشيخ ابن سينا في أرجوزته المنطقية :

ما لم يؤيد بحصول آلة واقية الفكر من الضلالة
وهذه الآلة علم المنطق منه إلى جل العلوم نرتقى

وظل العرب أمناء على هذا الاتجاه حتى العصور المتأخرة ، وتعريف صاحب الشمسية مشهور ، لا يزال طلبة الأزهر يتداولونه حتى اليوم ، وهو . « المنطق آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن من الزلل » .

غير أن فلاسفة العصر الوسيط نحووا بالمنطق نحواً صورياً شكلياً ، فأصبح

لفظياً بحثاً ، وصار جذباً لا يفيسد نتائج جديدة ، ولا يزيد في ثروة الفكر ، ولا يقترب من الواقع .

وأول ثورة عنيفة ضربت منطق أرسطو في الصميم ، هي تلك الحملة التي حمل لواءها ديكارت وبيكون في القرن السابع عشر . أما ديكارت فهو صاحب المنطق الرياضي الذي استبدل به منطق القياس الخاف الجذب . وأما بيكون فهو صاحب « الأورجانون الجديد » « Novum organum » الذي يعارض فيه أرسطو ، أى الآلة : فوضع أساس المنهج التجريبي الذي يعد أساس كشف العلوم الحديثة .

ولكن ديكارت وبيكون لم يتخلصا تخلصاً تاماً من سلطان أرسطو . وظهرت في القرن الماضي مباحث استيوارت مل ، ولاشلييه ، ورايبسه ، وهوسرل ، وشلر ، وغيرهم ، واتجهوا بالمنطق وجهات جديدة مختلفة فيما بينها . ولكنهم جميعاً ظلوا عبيداً لخطأ جوهرى وقع فيه أرسطو وتبعه سائر الفلاسفة . ذلك هو التوحيد بين الفكر واللغة .

فالمنطق من النطق . وهم يعرفون الإنسان بأنه حيوان ناطق ، ويقصدون بذلك أنه مفكر . قال صاحب البصائر النصيرية : « إن فكر الإنسان في تركيب المعانى قلما ينفك عن تخيل ألفاظها معها ، حتى كأن الإنسان يناجى نفسه بألفاظ متخيلة إذا أخذ في التروى والتفكر » .

ولا ننكر مع القدماء أن اللغة ضرورية ، وأنها نستعين بها في تفكيرنا ، كما هو الواقع في الغالب . ولكن اللغة تقوم على الألفاظ ، والألفاظ « رموز » واصطلاحات نكسوها المعانى لتتعلق بها . ولذلك فبه أرسطو إلى أن البحث في الألفاظ لا يهم المشتغل بالمنطق إلا عرضاً ، وأن ما يهمننا هو اختيار الألفاظ المحاودة المعانى ، حتى لا يقع المفكر في اللبس والغموض .

غير أن لغة الكلام التي نثداولها فيها كثر من العيوب . فهي لا تنفى بالأغراض الدقيقة التي يحتاج إليها في التعبير العلمى الحديث . وإن كنت في

ريب من ذلك فانظر إلى لغة الرياضيين في الحساب والجبر والرسوم البيانية ،
تجد أن التعبيرات الرياضية أدق وأوفى . فإن قلت : ولكن اللغة غنية بالانماط
والاصطلاحات ، قلنا : إن فائدتها لا تنكر في الأدب والبلاغة ، . لكن
جلوها في العلم قليلة . والأصل في اللغة أنها وسيلة التفاهم بين الناس في
صلاتهم اليومية ، ولم يكن القصد منها التعبير عن العلوم .

وقد فطن أرسطو إلى بعد اللغة عن الصياغة المنطقية الدقيقة فأراد أن
يردها إلى أشكال مضبوطة : فصاغ القضية التي تتركب من موضوع ومحمول
ورابطة ، وضرب لذلك المثل المشهور : « سقراط مائت » *Socrate est mortel*
سقراط : هو الموضوع : ومائت : هو المحمول ، أو الصفة التي تصف
بها سقراط . والرابطة يصرح بها في اللغات الأجنبية ، ونعني بها فعل الكينونة ،
ولكنها تطوى أو تضم في اللغة العربية ، لأن طبيعة اللسان العربي كذلك ؛ يتد
يصرح بها المناطقة نقلا عن اليونانية بقولهم : « سقراط هو مائت » .

ويسمى شكل هذه القضية « المنيرة » *Apophantique* من اللفظة اليونانية
فانس أي النور .

والمقصود أن الصفة التي نحملها على الموضوع ، توضحه وتلقى ضياءه
الضوء ؛ لأننا إذا قلنا : سقراط ؛ وسكتنا ، لم نفهم شيئا .

ولكن القضية المنيرة ليست هي الشكل الوحيد الذي نعبر به عن أفكارنا ؛
بحيث يدخل الموضوع في المحمول دخولا تاما ؛ فهناك قضايا لا يتداخل حدها
بل يضاف أحدهما إلى الآخر . وفي اللغة العادية أمثلة كثيرة لذلك ؛ نقول :
القاهرة أكبر من الإسكندرية ، ويقع السودان جنوب مصر ، ومحمد أذكي
من علي إلى غير ذلك . ومن هنا ظهرت الحاجة إلى وضع « جبر » خاص
بالمنطق هو الذي يسمى بالمنطق الرمزي أو الجبري أو العلمي .. *Logique*
symbolique, ou logistique ولهذا النوع من المنطق ، الذي يعسد ثورة
عتيقة في منطق أرسطو ؛ تاريخ طويل يرجع إلى العصر الوسيط ،
ولم يبرز إلا على يد لينتز في أوائل القرن الثامن عشر ، الذي أراد أن يكشف

أشكالاً عامة تتلاءم مع جميع مناهج التفكير . غير أن ظهور المنطق الرمزي بحيث يحتل مكان المنطق القديم لم يتم إلا في العصر الحاضر ، ويرجع الفضل في ذلك إلى عدد كبير من العلماء ، منهم فيلسوف رياضي لا يزال على قيد الحياة هو برتراند رسل ، وهو يبلغ الثمانين من العمر في الوقت الحالي ، إذ هيأت شخصيته البارزة جمهوراً يستمع إليه ، ويأخذ بأرائه ، ويستعمل الأسلوب الجديد العلمي في المنطق . ومما يساعده على ذلك أن الاتجاه الحديث في العلوم اتجه رياضي ، فلا غرو أن يصبح المنطق الحديث رياضياً ، ويشغل اليوم هذا المنطق كثير من العلماء المختصين في الرياضة والطبيعة ، وظل الفلاسفة بعيدين عن هذه الحركة الجديدة . ولم يكن العرب في العصر الوسيط بعيدين عن هذا الاتجاه ، فقد أحس مناطقهم بضرورة رد المنطق إلى الرموز الجبرية ، ولهذا تجد في كتب أئمتهم شيئاً من ذلك ، إذ يقولون كل ا ب ، وكل ب ج ، إذن كل ا ج . كأنهم استبدلوا الرموز الجبرية بالألفاظ اللغوية ؛ ولكن شكل القضية ظل منبراً (أبو فانتيك) من جهة ، كما أن المنطق الرمزي الحديث ينظر إلى الموضوع نظرة تخالف النظرة التي جرى عليها العرف من قديم ، مما نحدثك عنه بعد قليل .

ولو استمرت نهضة الحضارة الإسلامية ، ولم تعمل عوامل التوقف والتأخر عملها ، لكان خليقاً أن يصل فلاسفة العرب إلى ما وصل إليه علماء أوروبا اليوم في المنطق الحديث .

ولقد أصبح المنطق الرياضي في أيدي العلماء أداة دقيقة ثمينة . يميز استبدال غيرها بها . وفطن الفلاسفة كذلك إلى أهمية المنطق الرمزي ؛ ولكنهم أجلوه في المرتبة الثانية ، وعدلوه فرعاً لا غنى عنه من المنطق العام . أما منطق أرسطو الذي درجنا على درسه واستخدمه فهو ذو فائدة عملية في الحياة اليومية وهو إلى جانب ذلك رياضة عقلية ، أما المنطق الرمزي فإنه يوضح الفكر الغامض ؛ حين يلغى التعبيرات الملتبسة ، ويبعد عن الذهن آثار الغموض ، وهو أكثر ضرراً من الخطأ .. وهو إلى جانب ذلك لا يوقع المرء في مزالق الأخطاء

لناشئة عن الهوى والعواطف ، والألفاظ الرنانة الخلابة التي تعبر عن المثل العليا في المجتمعات الإنسانية .

أى أن المنطق الرمزي هو الذى يرد العقل حقاً إلى الصواب ، أو كما قال القدماء : إنه هو الذى يعصم الذهن من الزلل .

ولقد سمي المنطق الرمزي كذلك ، لأنه ضرب صفحاً عن الألفاظ الحارية في اللغة . ويقول الأستاذ موريس Morris وهو من أئمة هذا الفن في كتابه « مدخل إلى المنطق » : إن استعمال الرموز بدلا من الألفاظ المألوفة يرجع إلى الحاجة العملية أكثر مما يرجع إلى ضرورة منطقية . ذلك أن جميع القضايا يمكن التعبير عنها في أبواب من اللغة . غير أننا لانستطيع أن نتقدم تقدماً كافياً بالمعرفة الرياضية والمنطقية بدون الاستعانة بالرموز المناسبة ، مثلنا في ذلك مثل صاحب التجارة الحديثة الذى لا يستغنى في تجارته عن استعمال « الشيكات » بدلا من العملة ، أو مثل من يبنى الدور الحديثة ويستعين بآلات خاصة . فالتفكير الرمزي ضرورى إذا اتسع نطاق التفكير ، كما نحتاج إلى أدوات خاصة في التجارة الواسعة .

فاذا أردنا أن نصيد مقداراً من السمك ، فعلينا أن نستعمل شبكاً من نوع خاص . أما معارضة المنطق الرمزي فإنها تشبه المعارضة التي ظهرت عند استعمال الآلات البخارية ، تنشأ من الميل إلى المحافظة والبعد عن التغيير .

والمنطق الرياضى ينظر في الألفاظ ، ثم في العلاقة بين رمز وآخر ، ثم في العلاقة بين هذه المجموعات . ولذلك سمي المنطق الحديث منطق العلاقات . والألفاظ ، أو الرموز التي نريد أن نضعها ، هي بطاقات نضعها على الأشياء الخارجية ، تدل علماً دلالة ذهنية ، مثل الباب ، والشباك ، والماء ، والشمس ، وهذا البيت . . . الخ .

فنحن نشاهد في الواقع أشياء محسوسة لها طول وعرض وعمق ، وتتصف بلون ، ولها شكل ، وهذه الأشياء تتغير ويتصل بعضها ببعضها . الآخر ، أو بيننا علاقات يضاف أحدها إلى صاحبه . تقول : الباب أمام الشباك ، والشمس فوقنا

فى السماء وهكذا.... كل شئ من هذه الأشياء... كل لا يتجزأ ، له شخصية مستقلة .

وكان المنطق القديم ينظر إلى الأشخاص أو إلى الأفراد ، ثم يجمعها فى النوع ، ويرفع الجنس فوق النوع . النوع « إنسان » يشمل سقراط وزيد وعمرو... وهكذا ، ثم تقول بعد ذلك : سقراط إنسان ، ثم تقول الإنسان حيوان ، باعتبار أن الجنس « حيوان » يشمل أنواعاً منها الإنسان والطيور والزواحف ، إلى آخر أنواع الحيوان .

هذه النظرة غير دقيقة ، وغير صحيحة ، لأن الإنسان ليس مجموع سقراط وزيد وزيد وفلان وفلان ، إذ الواقع أن « الإنسان » لا يتركب من زيد وعمرو ، وليس هذا الشخص وذاك وذاك أجزاء من النوع .

إذا كان الأمر كذلك فإذا نصنع بدلاً من النوع والجنس ؟ يقول المنطق الرياضى : نضع المجموعة Ensemble ، وهى تدل على الأفراد بضروب ثلاثة من الدلالات . الدلالة الأولى بالتعيين Par désignation مثال ذلك : إذا دخلت مكتبة وطلبت من البائع « هذا الكتاب » أو « هذه الكتب الثلاثة » أو : « هذه المجموعة من الكتب . »

الدلالة الثانية بالعدد Par énumération ، مثال ذلك : الجراح خين يجرى عملية جراحية بعد المشارط والأسلحة ، ويضع بها بياناً حتى لا ينسى سلاحاً فى بطن الجريح .

الدلالة الثالثة بالإضافة أو العلاقة Par relation مثال ذلك : الدائرة هى مجموع النقط المتساوية الأبعاد من المركز .

هذه المجموعات تختلف عن « النوع » فى المنطق القديم . وما يهمنى منها هو الدلالة الأخيرة ، أى المجموعة التى تضم الأفراد لما بينها من علاقات . كان المنطق القديم يقول إن النوع إنسان له صفات يملكها ، وهى تعرف عندهم بالمفهوم ، ويشمل أفراد نبي الإنسان ويصدق عليهم ويسمى الماضلق . وإن النوع يحتوى على جميع الصفات أى المفهوم ، ويدخل تحته جميع

المصدق أى الأفراد . غير أن المفهوم بالمعنى القديم لا يصبح له مكان إلى جانب المجموعات والعلاقات في المنطق الرعزي الحديث . وفي ذلك يقول ولیم جيمس العالم النفساني « الكلب كلفظ لا يعنى » . والمنطق الرياضى يضع بدلا من الألفاظ رموزاً . فإن قلت : ولكن الألفاظ رموز ، قلنا : إن الاصطلاح الرياضى أدق وأحكم . وأول مظهر لهذه الدقة أن الرموز منها ثابتة Constant ، ومنها متغيرة Variable ، ولا يقال عن الألفاظ إنها ثابتة أو متغيرة .

والرموز الثابتة والمتغيرة مستمدة من الرياضة . مثال ذلك : العدد واحد « ثابت » إذ له معنى لا يتغير مع الاستعمال في العمليات الحسابية . أما الرموز « س » ، وما إلى ذلك فهي متغيرة لأنها لا تحمل معنى مستقلاً بذاتها . فلو قلنا : هل الواحد عدد صحيح ؟ كان الجواب بالنفى أو الإثبات ، ولكنه على أى حال جواب يدل على معنى سواء أكان صادقاً أم كاذباً . أما إن قلنا : هل « س » عدد صحيح ؟ فلن يكون للجواب معنى مفهوم . الخلاصة أن « س » عدد متغير لا يمكن أن يكون له معنى حتى نحدده .

ونعود بعد ذلك إلى الألفاظ واللغة التى درجنا على استعمالها . الواقع أن دراسة تطور الإنسان من الطفولة إلى الشباب تبين لنا أن المنطق أسبق من التفكير ، لأن الطفل يتعلم لفظ الكلمات قبل أن يتعلم الحكم على مدلولاتها . وكثيراً ما يحفظ الناس ألفاظاً لا يعرفون مغزاها . على أن وصول الذهن إلى مدلولات الألفاظ لا يتم إلا بإضافة الأشياء إلى غيرها ، وتحديد ما بينها من علاقات . وقد تكلم قدماء المناطق فى الدلالات فقالوا : إنها على ثلاثة أنواع : دلالة المطابقة ، والتضمن ، والالتزام ، وذلك بالنظر إلى الشئ الذى يدل عليه اللفظ . ولكن المنطق الحديث ينظر إلى دلالة الألفاظ على المعنى من جهات ثلاث : (١) الشئ أو الموضوع (٢) ما يشير إليه الشئ أو ما يو صف به . (٣) الشخص الذى يشعر بهذا الشئ ويدركه . وهناك علاقة وثيقة بين هذه الجهات الثلاث . مثال ذلك « الورد أحمر » يفهم منها العالم معنى ، والشاعر معنى ثانياً ، والرسام معنى ثالثاً . ولا نقصد من ذلك أن نخلط بين النسبية الذاتية ؛ فهذه المعانى المختلفة نشأت من

النسبة بين المدرك لها وبين لون الورد . ومهما يكن من شئ فإن اتجاه المنطق الحديث هو أن يجعل التعبير موضوعياً ، وبذلك يلدنو من العلم الصحيح .
نحن نقول « الذهب أصفر » ونعد هذه القضية صحيحة ذات دلالة تامة ، وأنها قضية صادقة لأنها تنطبق على الواقع . ومع ذلك تعال نمتحن هذه القضية البسيطة في ظاهرها ، وسوف نجد أن الذهب ولونه الأصفر جزءان من العالم الزاخر بالاشياء والصفات ، وهو عالم شديد التعقيد ، وليس لنا أن نحكم بصدق هذه القضية أو كذبها إلا إذا نظرنا في جملة الظروف المحيطة بها ، فالذهب أصفر في ضوء خاص ، فإذا تغير الضوء تغير اللون . وأظن أنه أصبح من الواضح أن أصحاب المنطق الرياضي على صواب في نظرهم إلى الحدود ، واعتبار أن بعضها ثابت وبعضها متغير . فقد رأينا أن « أصفر » ليس حداً ثابتاً بل متغيراً ، وذلك حسب الظروف المحيطة به .

ليس غرضنا أن نكتب بالتفصيل في هذا المنطق الحديث : فقد ألفت فيه المطولات والمتون ، وإنما ضربنا المثل بشئ مما يقال في باب الألفاظ ومدلولاتها ، واستبدال الرموز بها . وحلة القول : إن المنطق الرمزي أصبح أداة علماء الرياضيات والطبيعة ، ولا يزال المنطق الأرسططاليسي أداة اللغة المستعملة بين الناس في معاملاتهم .

فهرس

صحة	
٣	تلعة المؤلف
	فى عالم الفلسفة اليونانية
٧	رفيوس والنحلة الأوروفية
١٩	رستوفان ، شاعر الملهاة
٢٨	مثلية السحب
٣٣	لأكاديمية أو مدرسة أفلاطون
٣٨	طماوس وخلق العالم
٤٤	إله أرسطو
	فى عالم الفلسفة الإسلامية
٥٣	أمواج الفكر الاسلامى
٦٤	الكفر والايمان
٦٩	التشبيه والتجسيم
٧٣	التشيع
٧٨	القدرية
٨٣	الإرجاء
٨٨	نظرية المعرفة عند بعض فلاسفة المسلمين
٨٨	إخوان الصفا
٩١	الغزالى
٩٥	ابن سينا
١٠٠	القارائى
١١٦	السببية بين الغزالى وابن رشد
	فى عالم الفلسفة الحديثة
١٢٧	سيرة دافيد هيوم
١٣٥	مذهب السببية فى فلسفة هيوم
١٤٦	تقدير الجمان
١٥٣	مابعد النفس أو الميتافيزييك
١٦١	ثورة فى المنطق

كتب للوآاف

- (١) خلاصة علم النفس
- (٢) الحرب الأسبانية (نفد)
- (٣) تاريخ المنطق والمنطق الحديث (نفد)
- (٤) التعليم في رأي القابسي (نفد)
- (٥) معاني الفلسفة
- (٦) كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى

